PRADINA PUSTAKA

DRAMATURGI HADIS PADA LDII

(Pemahaman dan Aktualisasi)

DR. ABDUL MAJID, MA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTAN AJI MUHAMMAD IDRIS

SAMARINDA – KALIMANTAN TIMUR – INDONESIA

https://www.uinsi.ac.id

DRAMATURGI HADIS PADA LDII

(Pemahaman dan Aktualisasi)

Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan Sebagian maupun seluruh modul ini tanpa izin tertulis dari penulis

Ketentuan Pidana Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik IndonesiaNomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satujuta rupiah), atau pidana penjara paling lama7 (tujuh)tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah);
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyakRp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

DRAMATURGI HADIS PADA LDII

(Pemahaman dan Aktualisasi)

Penulis

Dr. Abdul Majid, MA

Editor

Haidir Rahman, BA, M.Ud

PRADINA PUSTAKA

DRAMATURGI HADIS PADA LDII
(Pemahaman dan Aktualisasi)

Oleh: Dr. Abdul Majid, M.A
Editor: Haidir Rahman, BA, M.Ud

Diterbitkan oleh CV. Pradina Pustaka Grup
Dk. Demangan RT 03 RW 04, Kel. Bakipandeyan, Kec. Baki
Kab. Sukoharjo-Jawa Tengah, 57556, Indonesia
Telp: 081915176800
Email: pradinapustaka@gmail.com
www.pradinapustaka.com

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

-Ed.1, Cet. 1.- : , 2023.
xii + 206 hlm., 17,6 x 25 cm.
Bibliografi: hlm. 184
Layout : M. Ady Susanto
Desain Cover : M. Ady Susanto
Dicetak Oleh : CV. Klik Express Mitra Graf

ISBN : 978-623-8106-10-3

PEDOMAN TRANSLITERASI

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba’	b	be
ت	ta’	t	te
ث	ṡa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	żal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra’	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa’	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa’	ẓ	zet (dengan titik di bawah)

ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	Ge
ف	fa’	f	Ef
ق	qaf	q	Qi
ك	kaf	k	Ka
ل	lam	l	El
م	mim	m	Em
ن	nun	n	En
و	wawu	w	We
هـ	ha’	h	Ha
ء	hamzah	’	Apostrof
ي	ya’	y	-

fathah + alif **جاهلية**	ditulis ditulis	ā jāhiliyyah
fathah + ya’ mati **يسعى**	ditulis ditulis	ā yas‘ā
kasrah + ya’ mati **كريم**	ditulis ditulis	ī karīm
ḍammah + wawu mati **فروض**	ditulis ditulis	ū furūḍ

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, penulis sangat bersyukur atas terbitnya buku ini. Awalnya, ini adalah hasil penelitian penulis pada tahun 2022 yang difasilitasi oleh Direktorat Pendis Kementerian Agama melalui Litapdimas. Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) cukup lama "menggelisahkan" penulis mengingat perilaku para jamaahnya yang eksklusif, melaksanakan kegiatan peribadatan tersendiri, bahkan para jamaahnya yang tinggal di berbagai perumahan tidak mau bergabung shalat berjamaah di masjid perumahan bersama masyarakat yang lain meskipun rumahnya dekat dengan masjid. Kegelisahaan I ni semakin menguat setelah sekitar duapuluhan mantan jamaah mereka datang ke MUI Kaltim tepatnya Komisi Pengkajian dan Penelitian di mana penulis sebagai sekretarisnya. Mereka mengadu karena telah dimaklumat (diberhentikan) dari jamaah LDII termasuk sejumlah hak mereka diambil alih. Dari pertemuan ini penulis mendapat informasi terkait ajaran LDII dan dalil-dalil penopangnya. Dari situlah penulis kemudian menindaklanjutinya secara serius melalui penelitian ini dari perspektif hadis sesuai dengan keilmuan penulis.

Oleh karena itu, penulis mengucapkan terimakasih kepada: *Pertama,* Diktis Kementerian Agama yang telah memberikan fasilitas melalui UINSI Samarinda dan secara teknis di bawah kordinasi LPPM UINSI Samarinda. *Kedua,* para pengurus LDII Kota Samarinda, Pak Katwadi (Maz Coy) dan seluruh muballigh atas kerjasamanya berkenan memberikan data yang terkait dengan penelitian serta jamuannya. *Ketiga,* kepada berbagai pihak yang berkenan untuk diwawancarai seperti para eks jamaah LDII, para bunglon, serta masyarakat umum berkenan memberikan informasi yang dibutuhkan. *Keempat,* kepada seluruh teman-

teman di LPPM beserta staf yang senantiasa berkenan membantu persyaratan administrasi guna memudahkan pengumpulan data di lapangan dan juga bisa meninggalkan tugas-tugas rutin di kampus.

Akhir kalam, buku ini adalah karya yang sesuai kemampuan saya berdasar pada data-data yang ditemukan. Jika ada pihak yang tidak berkenan atau keberatan dengan hasil ini silakan dibantah dengan penelitian serupa. Sebagai karya manusia, hasil penelitian dapat saja berbeda antara satu dengan yang lain karena perbedaan metode, beserta ruang dan waktu.

Samarinda, 15 Maret 2023

Penulis

Dr. Abdul Majid, MA

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI.....v

PENGANTAR PENULIS vii

DAFTAR ISI.....ix

DAFTAR GAMBAR.....xi

DAFTAR TABEL..... xii

BAB I ADA APA DENGAN LDII? 1

A. Paradigma Umum LDII.....1

B. Kontroversi Doktrin LDII 4

C. Fakta Singkat Doktrin LDII 7

D. Studi Kasus Landasan Doktrin LDII 9

BAB II HADIS DAN METODE MEMAHAMINYA 18

A. Kriteria Kesahihan Hadis 19

B. Metode Pemahaman Hadis dan Perkembangannya.....48

BAB III KELAHIRAN LDII DAN PASANG SURUT RELASINYA DENGAN NEGARA 92

A. Sejarah Lahir Dan Perkembangannya 92

B. Janji Paradigma Baru.....99

C. Metode Seleksi Kesahihan dan Pemahaman Hadis LDII.....112

BAB IV METODE PEMBELAJARAN DAN PEMAHAMAN HADIS 120

A. Sistem Pemebelajaran dan Metodologi Pemahaman Hadis 120

B. Hadis-Hadis Landasan Doktrin dan Pemahamannya 157

BAB V LANDASAN DAN IMPLEMENTASI DOKTRIN LDII 167

A. Ajaran Pokok LDII.....167

B. Implementasi Doktrin LDII.....169

DAFTAR PUSTAKA.....171

BIODATA PENULIS.....184

LAMPIRAN.....188

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Perbandingan Kitab Rujukan LDII.....117

Gambar 2. Halaman Terakhir Kitabus Sholah Ust Yuli.....128

Gambar 3. Perbandingan Halaman Kitab *Imārah* 131

Gambar 4. Halaman 74-75 dari Kitabus Sholah milik Ustadz Yuli Sapto Nugroho. 137

Gambar 5. Halaman sampul dan halaman depan Kitab Imārah milik Ust Yuli Sapto Nugroho. 138

Gambar 7. Halaman Materi Hidayatul Mustafid 141

Gambar 6. Halaman Sampul Kitab Materi Kelas Program Pendidikan Mubaligh LDII.....141

Gambar 8. Perbandingan Halaman 15 Kitab Ahkam. 149

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Daftar Masjid LDII Kota Samarinda 104

Tabel 2. Daftar Dana Pembelaan Anggota LDII.....108

Tabel 3. Perbandingan Kitab LDII.....130

BAB I
ADA APA DENGAN LDII?

A. Paradigma Umum LDII

Hadis Nabi merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Al-Qur'an. Dalam sejarah keilmuan Islam, hadis memiliki kaidah-kaidah metodologi khusus untuk menggali pemahaman dan ajaran yang terkandung di dalamnya. Kaidah-kaidah pemahaman hadis Nabi oleh para ulama Islam dihimpun dan dikodifikasikan dalam disiplin ilmu Ushul Fiqih. Muhammad bin Idris al-Syafi'I dianggap sebagai tokoh pertama yang menyusun dan mengkodifikasikan kaidah-kaidah pemahaman terhadap hadis-hadis Nabi melalui karyanya yang dikenal dengan nama *ar-Risālah*. Berkenaan dengan hal ini, Ahmad bin Hambal pernah menyatakan: "sebelumnya fikih itu seperti terkunci bagi para ahlinya hingga Allah membukanya dengan (kedatangan) al-Syafi'i," ia juga mengatakan: jika bukan dengan asy-Syafi'i, kami tidak akan mengetahui fikih hadis.[1]

Fikih hadis dalam konteks keilmuan Islam adalah pemahaman terhadap dalil-dalil hadis yang secara lebih spesifik lagi yaitu pemahaman terhadap hukum yang terkandung di dalamnya melalui cara *istidlāl* (argumentasi dalil)[2]. Semenjak dibukukannya metodologi pemahaman dalil oleh al-Syafi'i, para sarjana Islam dari berbagai latar belakang mazhab kemudian berlomba untuk menyusun metodologi mazhab dan pemahaman dalil mereka. Hingga saat ini dikenal empat mazhab yang telah

[1] Abul Qasim Ali bin Hasan Ibnu Asakir. *Tarikh Dimasyq.* Beirut: Dar al-Fikri, 1995, vol. 51, h. 345
[2] Lihat: Syirazi (al), *al-Luma' Fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dar Ibn Katsir,1995. h. 34

mengkodikifasikan metodologi mereka dalam menggali kesimpulan hukum Islam.

Secara umum masing-masing mazhab ketika meletakkan dasar-dasar kaidah pemahaman mereka terhadap dalil baik al-Qur'an maupun hadis selalu menjadikan ilmu bahasa Arab (*lugah*) sebagai dasar. Dalam disiplin Ushul Fiqih dikenal bab-bab pembahasan yang berkaitan dengan *lugah* seperti bab *al-kalām*, *ismu al-musytarak, al-haqīqah wa al-majāz, al-'am wa al-khāṣ, al-ẓāhir wa al-mu'awwal* yang kesemuanya berangkat dari tradisi penuturan lisan al-Arab. Para tokoh dari masing-masing mazhab secara terbuka mempublikasikan temuan-temuan dan buah pikir mereka terhadap dalil-dalil agama baik al-Qur'an mapun hadis. Tak terkecuali tokoh-tokoh ulama di Indonesia. Hanya saja pengajaran dan dakwah Islam di Indonesia memiliki nuansa latar belakang ormas sebagai warna kultur beragama mereka. Namun latar belakang ormas keislaman secara umum tidak menghalangi kaum muslimin yang berada di luar keanggotaan ormas tertentu untuk bisa memetik manfaat dari cara pandang seorang ulama dengan latar belakang ormas tertentu.

Sebagai contoh Buya Hamka yang merupakan tokoh ulama dengan warna kultur ormas Muhammadiyyah, karya-karyanya secara terbuka dapat diakses oleh siapapun meskipun bukan warga Muhammadiyyah. KH. Abdul Wahid Hasyim sebagai putra pendiri Nahdhatul Ulama (NU), pemikiran dan cara pandangnya terhadap al-Qur'an dan Sunnah masih bisa dipelajari dan diakses di antaranya melalui tulisan-tulisan beliau baik kalangan warga nahdhiyyin maupun non *nahdhiyyīn*. A. Hassan sebagai tokoh besar Persatuan Islam (PERSIS), pemikirannya dan cara pandangnya terhadap sunnah masih dapat dipelajari oleh siapapun baik kalangan internal PERSIS maupun non PERSIS. Masing-masing menawarkan cara pandangnya dan

mempublikasikannya secara terbuka di hadapan kaum muslimin secara umum.

Akan tetapi di tengah-tengah keterbukaan mereka dalam menawarkan cara pandang mereka terhadap dalil al-Qur'an dan hadis, terdapat satu kelompok Islam yang terkesan menutup diri terkait cara pandang keislamannya yaitu Lembaga Dakwah Islam Indonesia[3]. Sepanjang kiprah dakwahnya, LDII mengusung jargon "Qur'an Hadis dan Jamaah." yaitu manjadikan al-Qur'an dan Hadis sebagai landasan beragama, dan jamaah sebagai cara memahami keduanya[4]. Faizin menuturkan, "kata jamaah di kalangan ahli LDII dipahami dari hadis Nabi. yang secara khususnya diartikan para sahabat Nabi[5]. Berdasarkan temuan Faizin ini, secara lahir tampak LDII masih memiliki cara pandang yang sama dengan kelompok-kelompok Islam lainnya. Namun yang menjadi pertanyaan, mengapa LDII secara organisatoris belum secara terbuka mempublikasikan pandangan-pandangannya terhadap dalil al-Qur'an dan Hadis secara spesifik di tengah-tengah komunitas kaum muslimin. Atau setidaknya, tokoh LDII secara pribadi yang memberikan ceramah atau pengajian di masjid-masjid non LDII. Padahal usia komunitas ini sudah cukup lama, apakah benar selama lebih dari empat puluh tahun LDII sejak didirikan secara resmi pada 1972 belum melahirkan kader-kader cendikianya di tengah-tengah umat Islam? Hal ini yang menguatkan asumsi bahwa pemahaman keislaman kelompok ini masih ditutup-tutupi.

Sebagai salah satu kelompok Islam yang mengusung jargon "Qur'an, Hadis dan Jamaah," LDII lebih identik dengan pengajaran

[3] Selanjutnya akan disingkat dengan LDII

[4] Lihat: Faizin, *Pemikiran Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII):Analisis Praktik Keagamaan dan Pengaruhnya di Kabupaten Kerinci.* Jurnal Islamika, vol 16, no 2, 2016, h. 70

[5] Faizin…, h. 70

hadisnya di tengah-tengah internal kelompok mereka saja. Melekatnya identitas hadis pada kelompok jamaah ini diduga karena LDII merupakan kelanjutan dari ajaran Darul Hadits/Islam Jamaah yang didakwahkan oleh Nur Hasan al-Ubaidah. Dalam catatan sejarahnya, LDII merupakan nama baru bagi LEMKARI. Menurut Amin Jamaluddin, ormas tersebut didirikan pada tahun 1972 dengan maksud untuk menampung eks anggota Darul Hadits/Islam Jamaah yang secara eksplisit ajarannya didasarkan kepada hadis-hadis Nabi. Namun karena ajaran ini menimbulkan keresahan di beberapa wilayah, maka ajaran ini resmi dilarang pada tahun 1971 melalui surat keputusan Jaksa Agung RI tertanggal 29 Oktober 1971.[6]

B. Kontroversi Doktrin LDII

Anggapan LDII sebagai penerus dari ajaran paham Darul Hadits telah ditepis oleh Dewan Pimpinan LDII Pusat melalui surat pernyataan klarifikasi mereka tentang paradigma baru LDII. Berdasarkan klarifikasi tersebut, Komisi Fatwa MUI kemudian mengeluarkan surat keputusan yang menetapkan sesuai klarifikasi tersebut bahwa LDII telah menganut paradigma baru dan bukan penerus dari ajaran Islam Jama'ah.[7] Adapun poin-poin paradigma baru yang disepakati oleh DP LDII Pusat untuk dilaksanakan adalah:

1. LDII telah menganut paradigma baru
2. LDII bukan penerus/kelanjutan dari gerakan Islam Jamaah serta tidak menggunakan ataupun mengajarkan ajaran Islam Jamaah.
3. LDII tidak menggunakan ataupun menganut sistem ke-*amir*-an.

[6] Makalah Puslitbang Kehidupan Beragama Tanggal 30 Mei 1996 dalam: Amin Jamaluddin, *Bahaya Islam Jamaah LEMKARI LDII*, Jakarta: LPPI, 1998.
[7] Lihat: Salinan Keputusan Komisi Fatwa MUI No: 03/Kep/KF-MUI/IX 2006.

4. LDII tidak menganggap umat muslim di luar kelompok mereka sebagai kafir atau najis.
5. LDII bersedia, bersama dengan ormas-ormas Islam lainnya, mengikuti landasan berfikir keagamaan sebagaimana ditetapkan MUI.

Namun demikian, semenjak digulirkannya paradigma baru LDII pada tahun 2006, terdapat kesan bahwa LDII belum secara konsekuen melaksanakan poin poin-paradigma baru mereka. Di antara yang menguatkan asumsi ini adalah:

1. Temuan Bashori A Hakim, peneliti utama Puslitbang Kehidupan Keagamaan Balitbang Diklat Depag. Dalam penelitiannya terhadap komitmen pengurus LDII di Kabupaten Nganjuk pada tahun 2009. Hasil temuannya menyatakan bahwa Pengurus LDII Kertosono dan LDII Lengkong belum melakukan sosialisasi hasil RAKERNAS LDII 2007 terkait enam butir perubahan paradigma beragama LDII. Berdasarkan respon negatif para tokoh agama dan masyarakat non LDII di wilayah tersebut, Bashori menilai bahwa LDII terkesan setengah hati bahwa tidak konsekwen dalam mengimplementasikan perubahan enam butir ajaran[8].
2. Munculnya fenomena anggota jamaah LDII telah menyatakan diri keluar dari kelompok tersebut, dalam jangka waktu beberapa tahun terakhir. Jumlah anggota yang keluar dari kelompok jamaah tersebut bukan dalam jumlah kecil, akan tetapi dalam jumlah yang cukup besar. Bahkan gelombang hijrah dan keluarnya anggota jamaah LDII terjadi secara merata dalam skala nasional di berbagai wilayah di tanah air. Melalui penuturan sebagian eks anggota LDII, didapati informasi

[8] Hakim, Bashori A. *Perubahan Paradigma Keagamaan Studi Kasus Perubahan Paradigma Baru LDII di Kabupaten Nganjuk*. Penelitian ini diterbitkan oleh Jurnal Kontekstualita vol. 26 No. 2 Desember 2009. h. 39.

bahwa LDII belum melaksanakan komitmen paradigma baru mereka dengan sungguh-sungguh. Doktrin keamiran mereka yang didasarkan pada hadis-hadis Nabi Muhammad masih diajarkan di internal kelompok pengajian mereka.

3. Terbitnya Taushiyah DP MUI Pusat tertanggal 27 Mei 2021 tentang pelaksanaan paradigma baru LDII yang isinya menyatakan bahwa LDII belum melaksanakan paradigma baru tersebut secara sungguh-sungguh, konsisten dan konsekuen[9].

Ketiga hal ini semakin menguatkan dugaan bahwa ajaran paham Darul Hadis/Islam Jamaah masih terus di lanjutkan di internal jamaah yang masih aktif bergabung. Berdasarkan pengakuan Zainal Arifin Aly, mantan muballigh LDII yang telah keluar dari keanggotaan jamaah. Ia menuturkan ucapan amir yang menjadi doktrin sentral paham Islam Jamaah sebagai berikut: "Kita orang ini (Islam Jamaah) adalah ahli surga semuanya, jadi tidak usah belajar bahasa Arab, nanti kita di surga akan bisa bahasa Arab sendiri. Pokoknya yang penting kita menetapi lima bab, yaitu doktrin setelah berba'iat yaitu: mengaji, mengamalkan, membela, berjama'ah, dan taat Allah, Rasul, dan Amir. Pasti wajib, tidak boleh tidak masuk surganya."[10] Berdasarkan pengakuan ini, terlihat bahwa doktrin keamiran di dalam paham ini menjadi dokrin sentral yang menjadi pijakan utama bagi pemahaman keislaman kelompok ini.

Terlepas dari dugaan masih berlanjut atau tidaknya paham Islam Jamaah dengan paham keamiran sebagai doktrin sentral di intern warga LDII. Salah satu yang menarik untuk dikaji secara spesifik dan lebih

[9] Lihat: Salinan Taushiyah DP MUI Pusat No: Kep-1023/DP-MUI/V/2021

[10] Zainal Arifin Aly, *Islam Jamaah Sebuah Aliran Sesat Yang Menyimpang Dari Aqidah Islam* dalam *Bahaya Islam Jamaah*.
Jakarta: LPPI, 1998. h.44-45

mendalam adalah apa yang menjadi landasan dalil dari doktrin tersebut. Mengingat kelompok ini adalah kelompok Islam yang identik dengan hadist, maka perlu ditelusuri hadis-hadis yang menjadi sentra pondasi paham keislaman LDII.

C. Fakta Singkat Doktrin LDII

Hasil penelusuran menunjukkan bahwa sejumlah penelitian terkait gerakan keislaman LDII telah dilakukan oleh beberapa peneliti di antaranya:

Faizin, *Pemikiran Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII): Analisis Praktik Keagamaan dan Pengaruhnya di Kabupaten Kerinci*. Penelitian ini diterbitkan oleh Jurnal Islamika, volume 16 No 2 tahun 2016. Penelitian ini mengkaji asas keagamaan kelompok ini yang menjadi dasar bagi cara pandang mereka. Temuan dalam penelitian ini menyatakan bahwa LDII dalam aspek keagamaan menerima al-Qur'an dan hadis sebagai asas beragama, demikian juga *qoul* sahabat baik dari segi qiyas maupun ijmanya. Adapun dalam aspek politik LDII mempunyai pandangan terhadap sistem pemerintahan khalifah, namun dalam sistem kenegaraan LDII mengambil sikap moderat. Adapun dalam bidang ekonomi, LDII berasaskan kepada syariat Islam. Dan dalam bidang sosial budaya, praktek keagamaan LDII telah memberi pengaruh terhadap adat (*'urf*), hak dan kedudukan wanita, dan sosial kemasyarakatan.[11]

Hilmi Muhammadiyah, LDII; Pasang Surut Relasi Agama dan Negara. Sesuai dengan judulnya, Muhammadiyah menyorot pasang surutnya relasi LDII dengan Negara, kadang harmonis bekerja sama namun kadang pula konflik. Selain itu Muhammadiyah mendeskripsikan dinamika komunitas LDII dalam mempertahankan eksistensinya di tengah masyarakat

[11] Faizin, Pemikiran Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII): Analisis Praktik Keagamaan dan Pengaruhnya di Kabupaten Kerinci. Jurnal Islamika, vol.16 No. 2, 2016. h. 59

Islam Tradisional dengan kultur Nahdhatul Ulama. Di Masa Orde Baru, awal-awal penyebaran paham Islam Jamaah dengan identitas jamaah yang eksklusif, Nur Hasan al-Ubadah Sang maha guru mendapat tantangan berupa pelarangan karena dianggap sesat. Namun ketika Golkar memiliki hasrat kuat merebut suara masyarakat Jawa Timur dari PDI dan Partai Islam, Pemerintah melalui Golkar mendekati Islam Jamaah dan faktanya mereka berhasil. Golkar merebut suara domian di Jawa Timur dan Nur Hasan memiliki panggung dengan leluasa menyebarkan ajarannya atas dukungan Golkar dan pemerintah. Namun karena pengikut Islam Jamaah menyebarkan paham mereka di masyarakat Islam tradisional, mereka seringkali mendapat tantangan dan di saat yang sama Golkar semakin percaya diri dalam menghadapi pemilu tanpa Islam jamaah maka Pemerintah terkadang mengeluarkan maklumat pelarangan untuk merespon desakan masyarakat.

Bashori A Hakim. *Perubahan Paradigma Keagamaan Studi Kasus Perubahan Paradigma Baru LDII di Kabupaten Nganjuk*. Penelitian ini diterbitkan oleh Jurnal Kontekstualita vol. 26 No. 2 Desember 2009. Penelitian ini menyoroti sikap komitmen LDII di Kabupaten Nganjuk dalam melaksanakan poin-poin klarifikasi paradigma baru yang telah dinyatakan oleh Dewan Pimpinan Pusat LDII. Hasil temuan penelitian ini menyatakan bahwa LDII kecamatan Kertosono dan LDII kecamatan Lengkong belum melaksanakan sepenuhnya poin-poin klarifikasi perubahan paradigma beragama telah dinyatakan Dewan Pimpinan Pusat mereka secara konsekuen.[12]

[12] Hakim, Bashori A. *Perubahan Paradigma Keagamaan Studi Kasus Perubahan Paradigma Baru LDII di Kabupaten Nganjuk*. Penelitian ini diterbitkan oleh Jurnal Kontekstualita vol. 26 No. 2 Desember 2009. h. 39.

Sya'roni, *Jamaah Islam Eksklusif: Studi Terhadap Pola Interaksi Sosial Jamaah LDII Kota Jambi*. Penelitian ini diterbitkan oleh jurnal Kontekstualita, vol 20, No. 2 Des 2005. Penelitian ini menyoroti interaksi sosial masyarakat jamaah LDII dan masyarakat di sekitar komplek LDII di kota Jambi. Temuan penelitian ini menyatakan bahwa interaksi sosial intern jamaah LDII terjalin dengan baik. Sesama anggota jamaah tidak pernah terjadi konflik meskipun konflik laten tetap ada namun dapat dihilangkan dengan semangat berorganisasi dan dan semangat keagamaan yang diajarkan melalui doktrin-doktrin keagamaan jamaah LDII. Adapun interaksi sosial jamaah LDII dengan masyarakat sekitar, hanya terjalin dalam bentuk kerjasama tidak langsung, seperti interaksi jual beli. Dan pernah terjadi konflik namun dapat diselesaikan melalui akmodasi, dan pihak warga sekitar masih memiliki prasangka sosial terhadap jamaah LDII.[13]

D. Studi Kasus Landasan Doktrin LDII

Obyek utama kajian ini adalah hadis-hadis pijakan ajaran LDII, analisis terhadap kualitas hadis, metode pemahaman hadis yang mereka gunakan serta aktualisasi hadis tersebut pada ruang public dan domeswtik mereka. Dengan menggunakan metode penelitian lapangan, pengumpulan data dilakukan di Kota Samarinda. Sebagaimana diketahui bahwa di Kota ini ditemukan beberapa sentra LDII termasuk Kantor DPW Kaltim yang terletak di Kota Samarinda. Sehingga adanya buku ini diharapkan dapat memberikan informasi kepada pembaca diantaranya:

1. Mengetahui hadis-hadis yang menjadi pokok doktrin ajaran dari kelompok LDII

[13] Sya'roni, Jamaah Islam Eksklusif: Studi Terhadap Pola Interaksi Sosial Jamaah LDII Kota Jambi. Jurnal Kontekstualita, vol. 20, No. 2, 2005. h. 116.

2. Mengetahui metode pemahaman hadis yang diimplementasikan oleh LDII
3. Mengetahui aktualisasi hadis-hadis pijakan komunitas LDII di ruang publik dan domestik mereka.

Studi kasus dalam penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi khazanah keilmuan hadis. Studi hadis dengan perspektif pemahaman komunitas kelompok tertentu diharapkan dapat memberikan gambaran bagi masyarakat untuk bersikap kritis dalam menggunakan hadis sebagai pedoman hidup beragama bukan untuk tujuan kepentingan kelompom tertentu. Serta, sebagai bahan pertimbangan bagi pihak-pihak yang berkompeten dalam melakukan edukasi dan pembinaan keagamaan kepada masyarakat kaum mulismin secara khusus, maupun penganut agama lain dalam konteks kehidupan bermasyakatan dan bernegara.

Teori yang digunakan sebagai pisau analisis terhadap data penelitian ini adalah teori Dramaturgi. Teori ini awalnya dikenalkan oleh Eving Goffman, seorang Doktor alumni Program Doktor di University of California tahun 1953. Lahir di Manville Alberta Canada tahun 1922 dan meninggal pada tahun 19 Nopember 1982. Dalam teori Dramaturgi terdapat konsep *front stage* dan *back stage.* Pada *front stage* terdapat unsur *setting* dan *front personal. Setting* mengandung pemandangan fisik yang biasanya harus ada jika seorang actor memainkan perannya, sedangkan *front personal* terdiri dari berbagai barang perlengkapan yang bercorak pernyataan perasaan yang menjadi ciri hubungan antar aktor dan penonton. [14] Sedangkan pada *back stage* adalah penyembunyian fakta yang sesungguhnya pada seorang aktor. Apa yang tampak di depan tidak mesti merupakan yang terjadi di belakang.

[14] Nur Syam, *Agama Pelacur*, h. 48.

Pesan penting dari teori ini adalah selalu ada tindakan-tindakan imitasi yang diperankan oleh sang aktor di dalam interaksinya dengan pihak lain. Manusia dalam kehidupan sehari-harinya adalah bagaikan drama yang dipentaskan. Perilakunya di panggung depan dan panggung belakang boleh jadi berbeda. Ada sejumlah argumentasi mengapa teori ini yang digunakan untuk menganalisis pemahaman dan perilaku para pengurus dan jamaah LDII ini. *Pertama,* para pengurus dan jamaah LDII diasumsikan memiliki kemampuan untuk menyembunyikan pemahaman keislaman panutan mereka yang berbeda dengan pemahaman dan amaliyah yang mereka tampilkan di panggung depan. *Kedua,* penampilan mereka di panggung depan "mengharuskan" sebagai seorang muslim dan penganut LDII yang secara prinsip tidak berbeda dengan muslim atau penganut organisasi keislaman lainnya.

1. Proses Penggalian Fakta Landasan Doktrin LDII

a. Pemilihan jenis dan teknik dalam penggalian fakta

Untuk mengetahui dan menggali fakta berkaitan dengan landasan doktrin LDII maka digunakan metode penelitian deskriptif kualitatif fenomenologis, dan menggunakan metode *grounded research,* yaitu suatu metode penelitian yang mengkaji secara mendalam dunia empiri dengan menggunakan data sebagai teori.[15] Dasar pemikiran metode ini adalah mencari kesimpulan secara induktif, dan menjadikan data sebagai sumber teori. Penelitian dengan metode ini tidak bermaksud untuk melakukan pembuktian atas teori yang sudah pernah ada, tetapi menghimpun data untuk membangun proposisi, konsep, dan sekaligus teori. Proses pelaksanaannya dilakukan secara bertahap. Pertama-tama dilakukan penelusuran data

[15] A. Stuart Schlegel, *Grounded Research* (Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial (PLPIIS) Universitas Syiah Kuala, 1983), h. 4

lapangan, membuat kategori-kategori, dan selanjutnya menghubungkannya satu sama lain, serta melakukan interpretasi terhadap data. Kemudian dari sini muncul uraian-uraian berdasarkan data dan analisis menjadi konsep dan hipotesis berdasarkan data. Hasil analisis dan hipotesis dihubungkan dengan teori yang terkait dengan menerangkan data.[16]

Pengumpulan data dilakukan melalui: *Pertama,* teknik wawancara mendalam (*depth interview*) terhadap para informan. Informen dalam penelitian ini terdiri dari empat kategori. *Pertama,* para pengurus LDII yang masih aktif, baik Ketua LDII (Pak Katwadi) maupun para muballigh yang mengajarkan hadis kepada para jamaah, yaitu muballigh Ustadz Edi Purwanto, Ustadz Heru, Ustadz Ahmad, S.PdI, dan Ustadz Mulyadi Zuhud, S.Ag. Ketua dan para muballigh (kategori pertama) dipilih dengan pertimbangan tertentu disamping karena wewenangnya sebagai Ketua dan muballigh, para pengajar hadis dinilai lebih berkompeten karena terkait dengan subjek penelitian. *Kedua,* para eks LDII. Di Samarinda ditemukan beberapa eks LDII yang sebelumnya adalah para pengurus teras LDII ataupun jamaah namun kemudian dimaklumatkan (dinilai murtad) karena melakukan pelanggaran (versi LDII) atau memiliki pemahaman keislaman berbeda dengan pemahaman yang dianut dan diajarkan di LDII. Dua dari mereka adalah Mas Yulianto dan Mas Kamto yang bersedia namanya disebutkan secara lengkap dalam laporan ini, tanpa samaran. Bahkan keduanya bersedia dikonfrontasikan jika suatu saat dibutuhkan. Informen kategori ini perlu diwawancari untuk mendapatkan informasi riil di LDII yang bisa jadi tidak diungkap oleh para muballigh LDII aktif. Ini penting karena penelitian ini berangkat dari hipotesis adanya dramaturgi dalam internal LDII.

[16] Lihat Prof.Dr. Nyoman Kutha Ratna, SU, *Metodologi,* h. 81-83.

Ketiga, adalah mereka yang kami sebut dengan para "bunglon" pengurus ataupun jamaah yang masih aktif namun keyakinannya terhadap ajaran LDII sudah berkurang alias ragu. Keraguan ini diakibatkan setelah mereka secara diam-diam berusaha mendapatkan wawasan keagamaan di luar LDII baik melalu interaksinya dengan para ustadz ataupun informasi dari berbagai media sosial, mereka baru sadar bahwa doktrin yang ditanamkan oleh LDII kepada mereka ternyata berbeda dengan pemahaman yang berkembang di luar LDII, dan pemahaman di luar LDII mereka nilai lebih sangat logis. Mereka ini perlu diwawancarai untuk menjaga keakuratan dan validitas data, dan diharapkan dapat menengahi kedua pihak, para muballigh dan eks LDII. Kekhawatirannya, para muballigh masih menutup-nutupi informasi yang sebenarnya, demikian pula para eks LDII tidak dapat mengontrol subjektivitasnya karena faktor kebencian, dendam dan permusuhan karena telah dimaklumat dari LDII juga dikhawatirkan. Para bunglon ini tidak bersedia namanya disebutkan secara terbuka, sehingga perlu disamarkan.

Keempat, adalah warga masyarakat umum sekitar ponpes LDII maupun warga perumahan atau kampung tempat tinggal jamaah LDII yang diketahui. Dari mereka peneliti memperoleh data bagaimana sikap para jamaah LDII di masyarakatnya, dalam menerima tamu, menghadiri undangan, apakah shalat berjamaah di masjid perumahannya dan lain sebagainya.

Wawancara dengan Ketua LDII Kota Samarinda tidak bisa dilakukan sebagaimana biasa. Ia sangat berhati-hati sehingga data yang disampaikan lebih banyak berupa dokumen resmi dari LDII. Oleh karena itu perlu kesabaran tersendiri, di samping karena kesibukannya juga karena data yang disampaikan mesti ditulis dulu dan dikonfirmasi terlebuh dahulu

kepada pengurus LDII tingkat atas. Salah satu indikasi kehati-hatiannya adalah ia tidak berkenan memberikan informasi tentang riwayat hidup Nur Hasan al-Ubaidah karena dokumen resmi LDII memang tidak ada. Padahal seyogyanya sebagai seorang Ketua dan muballigh yang menyebarkan ajaran seharusnya memiliki data tentang sang guru ajaran. Demikian pula dengan muballigh LDII, ketika dimintai penjelasan tentang itu mereka terdiam. Selain itu wawancara harus dilakukan di kantor LDII dengan jamuan istimewa dan foto dokumentasi mereka. Sementara dengan para muballighnya, dapat diwawancarai di luar LDII di mana saja sesuai dengan perjanjian. Terhaadap mereka peneliti berusaha membuat informan lebih terbuka dan leluasa dalam memberi informasi untuk mengemukakan pemahamannya terkait dengan hadis-hadis yang mereka jadikan sebagai dasar dari ajaran mereka dan bagaimana pemaknaan mereka terhadap hadis tersebut. Di sini wawancara diharapkan berjalan secara tidak terstruktur (terbuka, bicara apa saja) dalam garis besar yang terstruktur (terarah pada jawaban permasalahan penelitian). Sebelum masuk soal hadis, peneliti terlebih dahulu bertanya asal usul pendidikan mereka, latar belakang keluarga dan berapa lama telah bergabung dengan LDII.

Kedua, tehnik yang digunakan adalah observasi terhadap tindakan baik dalam bentuk verbal maupun non verbal. Observasi juga dilakukan terhadap kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh kelompok ini. Amaliyah ibadah dan interaksi sosial mereka secaara internal dan eksternal dengan pihak di luar LDII. Hasil observasi ini selanjutnya menjadi acuan dalam penetapan informan yang diwawancarai.

Pengumpulan data dilakukan tidak bersifat kaku, tetapi selalu disesuaikan dengan keadaan lapangan.[17] Demikian pula hubungan antara peneliti dengan yang diteliti bersifat interaktif dan tidak dapat dipisahkan. Berdasarkan keadaan alamiah, peneliti sebagai instrument, bersikap deskriptip, metode kualitatif, lebih mementingkan proses dari pada hasil, Mengutamakan data langsung, data yang purposive, menggunakan perspektif emic, menonjolkan rincian kontekstual, mengadakan analisis sejak dari awal penelitian, dan analisis data secara induktif.

b. Sumber dan Subjek Penggalian Fakta

Pada umumnya dalam penelitian lapangan, data diperoleh dari dua sumber, hasil dari pangan itu sendiri melalui wawancara, dokumentasi, observasi dan data kepustakaan. Data hasil wawancara diperoleh dari para informen yang peneliti wawancarai, para pengurus dan jamaah, eks LDII, para bunglon dan masyarakat umum di luar LDII. Sedangkan data kepustakaan berupa literature, artikel yang terkait dengan masalah yang sedang diteliti, baik terkait dengan daerah lokasi penelitian, lieratur hadis yang digunakan ataupun literature yang terkait dengan LDII.

Informan dalam penelitian ini terdiri dari tiga kategori. *Pertama*, para pengurus LDII yang masih aktif, baik Ketua LDII (Pak Katwadi) maupun para muballigh yang mengajarkan hadis kepada para jamaah, yaitu muballigh Ustadz Edi Purwanto, Ustadz Heru, Ustadz Ahmad, S.PdI, dan Ustadz Mulyadi Zuhud, S.Ag. Ketua dan para muballigh (kategori pertama) dipilih dengan pertimbangan tertentu disamping karena wewenangnya sebagai Ketua dan muballigh, para pengajar hadis dinilai lebih berkompeten karena terkait dengan subjek penelitian. *Kedua*, para eks LDII. Di

[17] Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial; Berbagai Alternatif Pendekatan* (Jakarta: Pernada Media, 2005), h. 15.

Samarinda ditemukan beberapa eks LDII yang sebelumnya adalah para pengurus teras LDII ataupun jamaah namun kemudian dimaklumatkan (dinilai murtad) karena melakukan pelanggaran (versi LDII) atau memiliki pemahaman keislaman berbeda dengan pemahaman yang dianut dan diajarkan di LDII. Dua dari mereka adalah Mas Yulianto dan Mas Kamto yang bersedia namanya disebutkan secara lengkap dalam laporan ini, tanpa samaran. Bahkan keduanya bersedia dikonfrontasikan jika suatu saat dibutuhkan. Informen kategori ini perlu diwawancari untuk mendapatkan informasi riil di LDII yang bisa jadi tidak diungkap oleh para muballigh LDII aktif. Ini penting karena penelitian ini berangkat dari hipotesis adanya dramaturgi dalam internal LDII. *Ketiga,* adalah mereka yang kami sebut dengan para "bunglon" pengurus ataupun jamaah yang masih aktif namun keyakinannya terhadap ajaran LDII sudah berkurang alias ragu. Keraguan ini diakibatkan setelah mereka secara diam-diam berusaha mendapatkan wawasan keagamaan di luar LDII baik melalu interaksinya dengan para ustadz ataupun informasi dari berbagai media sosial. Mereka ini perlu diwawancarai untuk menjaga keakuratan dan validitas data, dan diharapkan dapat menengahi kedua pihak, para muballigh dan eks LDII. Kekhawatirannya, para muballigh masih menutup-nutupi informasi yang sebenarnya, demikian pula para eks LDII tidak dapat mengontrol subjektivitasnya karena faktor kebencian, dendam dan permusuhan karena telah dimaklumat dari LDII juga dikhawatirkan. Para bunglon ini tidak bersedia namanya disebutkan secara terbuka, sehingga perlu disamarkan.

c. Analisis Fakta Lapangan

Analisa Data dilakukan dengan berprinsip *on going analysis,* yakni tidak dilakukan secara terpisah setelah seluruh proses pengumpulan data selesai, namun dilakukan berulang-ulang antara pengumpulan dan analisis

data secara simultan. Pada analisa ini dilakukan *coding* dan *category* guna mempermudah proses analisa dengan menyederhanakan kecenderungan *common value* (kesamaan kecenderungan) para informen. Data dianalisis dengan menggunakan metode dan pendekatan interdispliner antara lain. *Pertama,* pedekatan normatif-historis. Pendekatan ini digunakan dalam menganalisis sisi normativitas dan historisitas hadis-hadis byang digunakan oleh pengurus dan jamaah LDII dengan menjadikan kitab-kitab syarah dan pendapat para ulama hadis dan fiqhi sebagai referenasi utama. *Kedua,* pendekatan sosiologis. Pendekatan ini perlu digunakan dalam menganalisis data yang terkait dengan bagaimana cara mereka mengajarkan hadis-hadis acuan utama mereka dalam membangun identitas yang berbeda. Lebih luas, pendekatan ini digunakan pula dalam menelaah bagaimana perilaku mereka yang kaku dan eksklusif itu berinteraksi dengan masyarakat sekitarnya, di luar dari komunitas mereka. *Ketiga,* pendekatan politik. Analisisi politis terhadap data yang terkait dengan gerakan mereka menyebarkan pemahaman keislaman dalam hadis yang baru bagi masyarakat Indonesia juga penting dilakukan. Kecebderungan mereka yang tertutup dan menampilan amaliyah dan pemahaman Keislaman di ruang public yang berbeda dengan pemahaman dan aktualisasi hadis di kalangan mereka sendiri secara domestic.

BAB II
HADIS DAN METODE MEMAHAMINYA

Al-Quran dan hadis adalah dua sumber utama hukum Islam selain dari sumber-sumber atau dalil-dalil lain yang disepakati oleh para ulama. Akan tetapi ada sikap yang berbeda dalam berinteraksi dengan kedua sumber ini. Al-Quran diyakini semua ayatnya otentik sehingga tidak ada lagi bahasan terkait ini, para ulama hanya membahas bagaimana memahami atau menafsirkan al-Qur'an sehingga lahirlah berbagai metode dan pendekatan tafsir al-Qur'an. Sedangkan berinteraksi dengan hadis memiliki dua tahapan. Sebelum membahas bagaimana memahaminya, para ulama terlebih dahulu membahas soal otentisitasnya, bagaimana kualitas hadis tersebut. Bahasan ini penting karena tidak semua hadis yang termaktub di dalam kitab-kitab hadis berkualitas sahih ada yang hasan, ḍa'īf bahkan ada yang mauḍu atau palsu. Setelah jelas kualitas sahihnya, para ulama beranjak pada tahap kedua, yaitu metode memahaminya. Terkait bahasan ini para ulama melahirkan beberapa ilmu yang perlu dimiliki saat hendak memahami hadis Nabi. Hal ini penting, kualitas hadis sahih dan metode memahaminya juga harus sahih. Terkadang seseorang berdalil pada hadis yang sahih namun cara memahaminya yang tidak sahih sehingga pemahaman dan amalannya juga keliru.

Oleh karena itu, pada bab ini peneliti akan mengemukakan teori kesahihan hadis dan metode memahami yang ditawarkan oleh para ulama hadis. Pembahasan akan diawali dengan teori kesahihan sanad dan

matannya dan pada sub selanjutnya akan dikemukakan sejumlah metode memahami hadis Nabi.

A. Kriteria Kesahihan Hadis

1. Kesahihan Sanad

Tidak bisa dipungkiri eksistensi hadis sebagai salah satu sumber hukum Islam dan tafsir terhadap al-Qur'an. Namun menurut Nurun Najwah, dalam memahami hadis-hadis Nabi, umat Islam dituntut untuk bersikap kritis. Hal ini berangkat dari realitas historis transmisi "hadis" ke dalam "teks-teks hadis", yakni: Pertama, "hadis" sebagai bentuk ideal teladan Nabi yang harus diikuti, telah ditransmisikan dalam wacana verbal, yakni laporan sahabat tentang "Nabi" kepada generasi semasa atau sesudahnya; Kedua, Umat Islam dalam meneladani Nabi merujuk dari teks-teks hadis. Sebagaimana teks-teks lain, teks hadis tidak bisa mempresentasikan seluruh realitas "teladan Nabi" yang dinamis dan kompleks secara utuh; Ketiga, Nabi tidak pernah memberikan teks-teks hadis dan pemahamannya dalam bentuk baku untuk diteladani; Keempat, teks-teks hadis juga memuat tradisi praktikal dan verbal para sahabat dan generasi awal Islam-yang dianggap merujuk dari teladan Nabi- sebelum terkodifikasi ke dalam kitab-kitab hadis; kelima, masuknya interpretasi dan adanya perbedaan pemahaman hadis yang dipengaruhi perbedaan metode, latar belakang *syarih hadis*, perbedaan dalam melihat fungsi dan kedudukan Nabi, maupun perbedaan dalam melihat fungsi hadis dikaitkan dengan al-Qur'an.[18]

Perlunya sikap kritis terhadap hadis juga berangkat dari keasadaran ulama hadis bahwa tidak semua berita yang diklaim sebagai hadis itu dapat

[18] Nurun Najwah, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan," Disertasi, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004, 3-4.

dipertanggungjawabkan otentisitasnya. Fakta sejarah menunjukkan bahwa pada umumnya hadis-hadis tersebut ditulis pada abad kedua dan ketiga hijriyah, sebelumnya hadis-hadis tersebut tersebar di masyarakat secara verbal. Selain itu sejarah juga menunjukkan terjadinya pemalsuan-pemalsuan dengan sejumlah motif yang melatarinya, baik motif politis, ekonomis maupun ideologis. Karena itulah penelitian terkait kesahihan hadis dilakukan para ulama.

Sejumlah ulama merumuskan syarat-syarat yang harus dipenuhi hadis sahih. Salah satunya adalah Ibnu ash-Shalah, ia mendefinisikan: hadis *musnad* (dinilai berasal dari Nabi) adalah hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi), diriwayatkan oleh periwayat yang *'ādil* dan *ḍâbiṭ* sampai akhir sanad, tidak janggal (*syādz*) dan tidak mengandung cacat (*'illat*).[19] Dari definisi ini, Ibnu ash-Shalah menyebutkan lima syarat kesahihan hadis yaitu (a) sanad bersambung, (b) periwayat bersifat *'ādil,* (c) periwayat bersifat *ḍâbiṭ,* (d), hadis tersebut tidak mengandung kejanggalan/*syadz*, dan (5) tidak mengandung cacat.

Syuhudi Ismail, dengan mengacu pada definisi Ibnu aṣ-Ṣalāh di atas menetapkan kaidah mayor yang meliputi kelima persyaratan di atas, dan kaidah minor yang merupakan unsur-unsur dari setiap kaidah mayor.[20]

a. Sanad Bersambung

Kesinambungan sanad periwayatan merupakan salah satu syarat pokok bagi sebuah hadis sahih. Kesinambungan jalur periwayatan berarti bahwa semua periwayat dalam jalur periwayatan, dari awal (*mukharrij*

[19]Taqy ad-Dîn Utsman bin Abd ar-Rahmân bin Utsmân bin Mûsa al-Kurdy asy-Syahruzury (lebih dikenal dengan Ibnu ash-Shalah), *Ulûm Ḥadîs li Ibni aṣ-Ṣalâh*, diedit oleh Nur ad-Din 'Itr, cet. ke-2 (Madinah Munawwarah: al-Maktabah al'Ilmiyah, 1972), 10.

[20] M. Syuhudi Ismail, "Kriteria Hadis Sahih; Kritik Sanad dan Matan,*"* dalam *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, ed. Yunahar Ilyas, Yogyakarta: LPPI UMY Yogyakarta, 1996, 6-9.

sampai akhir (sahabat), telah meriwayatkan hadis dengan cara yang dapat dipercaya menurut konsep *taḥammul wa adā al-ḥadīṡ*. Maksudnya, setiap periwayat dalam jalur periwayatan telah meriwayatkan hadis tertentu langsung dari periwayat sebelumnya.[21]

Untuk mengetahui apakah periwayatan bersambung atau tidak, biografi setiap perawi perlu diteliti secara mendalam. Penelitian ini terfokus pada pada tempat dan tanggal lahir, serta kapan wafat perawi. Penelitian aspek ini akan mendapatkan informasi apakah periwayat pemberi dan periwayat penerima (guru-murid) hidup semasa atau tidak. Hidup semasa antara pemberi dan penerima merupakan syarat pokok ketersambungan sebuah sanad hadis yang diteliti. Selain itu, daerah-daerah petualangan sang perawi dalam "berburu" hadis juga perlu diteliti, serta hubungan guru-murid antara periwayat tersebut dengan periwayat di mana periwayat itu menerima hadis. Informasi yang dibutuhkan dari aspek ini adalah kepastian adanya pertemuan (*liqā*) antara dua periwayat tersebut, adanya hubungan guru-murid serta terjadinya serah-terima hadis terutama hadis yang sedang diteliti.

Dalam hal kriteria pertemuan guru-murid ini, terjadi perbedaan pendapat para ulama hadis dalam penetapan ketersambungan sanadnya. Imam Bukhari memahami bahwa ketersambungan sanad bisa ditetapkan apabila guru-murid bernah pernah bertemu meskipun hanya sekali. Imam Muslim memahaminya bahwa ketersambungan sanad itu bisa ditetapkan dengan (asumsi) guru-murid mungkin terjadi meskipun tdak ditehaui secara pasti kapan dan di mana pertemuan itu terjadi. Sedangkan Imam Syafii berpendapat lain, menurutnya, ketersambungan itu ditetapkan dengan *sima',*

[21]Kamaruddin Amin, Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis (Hikmah, Jakarta: 2009), 21.

bukan sekedar pertemuan. Artinya seorang murid dipastikan ”mendengar” hadis tersebut dari gurunya atau periwayat sebelumnya.[22]

Di samping pertemuan, para ulama hadis memberi perhatian mendalam terhadap lafadz-lafadz (disebut lambang periwayatan) yang digunakan seorang periwayat dalam meriwayatkan hadisnya, misalnya: *sami'tu, haddasanī, haddsanā, akhbaranī, akhbaranā, 'an, anna* dan lain sebagainya. Lafadz-lafazd tersebut menurut para ulama hadis memuat implikasi tentang cara periwayatannya, yang selanjutnya berimplikasi pada tingkat kualitas bahkan keotentikannya.[23]

Secara lebih detail, Abustani Ilyas menjelaskan teknik penelitian ketersambungan sanad ini.[24]

1. Mencatat semua nama periwayat dalam sanad yang diteliti
2. Mempelajari sejarah hidup masing-masing periwaayat
3. Meneliti kata-kata yang menghubungkan antara satu periwayat dengan periwayat terdekat dalam sanad, apakah kata-kata yang dipakai berupa *haddatsanī, haddasanā, akhbaranā.*

b. Periwayat 'Âdil

Di samping kesinambungan sanad, aspek ke-*'ādil* -an periwayat merupakan syarat mutlak bagi hadis sahih. *'Âdil* yang dimaksud dalam perspektif ini mengandung unsur-unsur kaidah minor beragama Islam, mukallaf, melaksanakan ketentuan agama Islam, dan memelihara muru'ah.[25] Menurut Ibnu Hajar al-Asqalany, syarat *âdil* ada lima, yakni takwa kepada Allah, memiliki moralitas yang mulia, bebas dari dosa besar,

[22]Abdullah Sya'bân, *at-Ta'ṣîlu asy-Syar'i li Qawâid al-Muḥaddisîn*, cet. ke-2 (Kairo: Darussalam, 2008), 461
[23] Amin, *Menguji*, 21.
[24]Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, *Filsafat Ilmu Hadis* (Surakarta: Zadahaniva, 2011), 149.
[25]Ismail,"Kriteria Hadis", 7.

tidak melakukan bid'ah, dan tidak fasiq.[26] Dengan jumlah yang sama, Ibnu ash-Shalah mengemukakan syarat-syarat *âdil*, yakni muslim, dewasa (*balîg*), berakal sehat, *murû'ah,* dan tidak fasiq.[27] Dengan demikian bisa dipahami bahwa rawi yang adil adalah: a) beragama Islam; mukallaf (berakal dan baligh); b) melaksanakan ketentuan agama dengan baik, sebagai gabungan dari unsur taqwa, tidak berbuat dosa besar, menjauhi dosa kecil, teguh dalam agama, tidak berbuat fasik, dan tidak berbuat bid'ah; d) memelihara muru'ah.[28]

Penentuan adil-tidaknya seorang rawi bukanlah pekerjaan yang gampang mengingat persyaratan dengan berbagai unsur yang melingkupinya lebih merupakan prototype seseorang, yang apabila seseorang memberi penilaian besar kemungkinan susah melepaskan diri dari subjektifitasnya. Menurut Aan Supian, kesulitan ini semakin terasa, manakala dihadapkan dengan keadaan rawi itu sendiri yang rentang waktu kehidupannya sangat jauh dari kehidupan si peneliti. Karena itu, dalam upaya mengatasi kesulitan ini para ulama telah memberikan berbagai cara untuk mengetahuinya dan menetapkan keadilan seorang rawi.[29]

Selain itu, Abustani Ilyas mengemukakan tiga dasar dalam penetapan keadilan periwayat hadis, yaitu sebagai berikut:[30]

1. Popularitas keutamaan periwayat di kalangan ulama hadis.
2. Penilaian dari para kritikus periwayat hadis.

[26]Syihab ad-Dîn bin al-Fadhl Ahmad bin Ali al-Asqalâni, *Nuzhah an-Naẓar; Syarah Nukhbah al-Fikr* (Madinah:tp, t.th.), 13. Lihat pula Amin, *Menguji*, 24.

[27]Baca Amin, *Menguji*, 24. lihat pula uraian panjang soal ini dalam Sya'bân, *at-Ta'Ṣîl,* 195-199.

[28]Aan Supian, *Konsep Syadz dan ''illat; Kriteria Kesahihan Matan Hadis* (Jakarta: Studia Press, 2005), 14. Lihat pula Muhammad Mahmud Ahmad Bakkar, *Bulûgh al-Amâl min Muṣṭalah al-Ḥadîs wa ar-Rijâl* (Mesir: Darussalam, 2012), 137.

[29]Sopian, *Ibid*. 14.

[30]Ilyas, *Filsafat*, 50.

3. Penerapan kaedah *al-jarḥ wa at-ta'dîl*, cara ini ditempuh, bila para kritikus tidak sepakat tentang kualitas pribadi periwayat tertentu.

Dengan demikian, '*adâlah* adalah sebuah karakter yang selalu menuntun seseorang untuk selalu berperilaku taat, dan selalu mencegahnya untuk melakukan hal-hal yang tidak baik. Kelakuan ini menuntun seseorang untuk selalu mengatakan yang sebenarnya. Namun yang perlu dicatat, kualitas keadilan belum menjamin keakuratan sebuah riwayat dan belum dapat menghindarkan seseorang berbuat salah, karena kesalahan bisa saja tanpa disadari oleh si pembuat kesalahan.[31]

c. Periwayat *Ḍâbiṭ*

Menurut bahasa, *ḍâbiṭ* bermakna: yang kokoh, yang kuat yang tepat dan hafal sempurna. Sedangkan dalam perspektif ilmu hadis, para ulama memiliki pendapat yang berbeda-beda sesuai dengan perspektifnya masing-masing. Al-Sarkhasy menyebutkan bahwa *ḍâbiṭ* bisa diibaratkan dengan kemampuan seorang rawi dalam menangkap berbagai informasi (baca hadis) secara lengkap dan sempurna; memahami apa yang didengarnya sesuai dengan maksud yang dikehendaki dan; dia menghafalkannya secara sungguh-sungguh dan berulang-ulang, sebagai upaya penjagaan dan pemeliharaan atas informasi yang ditangkapnya, selanjutnya mampu mengomunikasikannya kembali kepada orang lain dengan tidak kurang sedikitpun.[32]

Pendapat yang senada dikemukakan oleh Subhi al-Shalih. Menurutnya, orang yang *ḍâbiṭ* adalah orang yang mendengarkan sesuatu riwayat sebagaimana seharusnya; dia memahaminya dengan pemahaman yang mendetail, serta dia hafal dengan sempurna, kemudian dia mampu

[31]Amin, *Menguji*, 24.
[32]Supian, *Konsep*, 15.

menyampaikan riwayat tersebut kepada orang lain secara baik.[33] Ulama lain menyebutkan bahwa *ḍâbiṭ* adalah orang yang terpelihara, kuat ingatannya, dan ingatannya lebih banyak dari pada kesalahannya dan tidak pelupa.[34] Pendapat lain menyebutkan bahwa rawi yang *ḍâbiṭ* adalah orang yang dipercaya akan kekuatan riwayatnya (*mauśūqan bih fi riwâyatih*), hafal dengan sadar (*ḥâfiẓan muṭayaqqiẓan*) terhadap hadis yang diriwayatkannya, mengetahui makna dan petunjuk semua lafadz (hadisnya) ketika ia meriwayatkannya secara makna. Dan apabila ia meriwayatkannya dari kitab atau catatannya, maka ia mampu meriwayatkan secara akurat dan teliti dari catatannya. Dalam konteks ini *ḍâbiṭ* ada dua macam, *ḍâbiṭ aṣ-ṣadr* (menghafal) dan *ḍâbiṭ al-kitâb* (mencatat dengan akurat dan teliti).[35]

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *ḍâbiṭ* adalah kapasitas dan akurasi hafalan yang tinggi yang harus dimiliki oleh seorang periwayat sahih. Menurut Syuhudi Ismail, sifat ini secara minor memiliki unsur-unsur: (a) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (b) mampu dengan baik menyampaikan riwayat hadis yang dihafalnya kepada orang lain; (c) terhindar dari *syużûż;* dan (d) terhindar dari *''illat.*[36] Aan menambahkan dua hal berikut: (a) terjaga kitabnya dari kelemahan bila ia meriwayatkan hadis melalui tulisan (kitabnya); (b) menguasai apa yang diriwayatkan, memahami maksudnya, dan mengetahui makna yang dapat mengalihkan maksud suatu riwayat bila ia meriwayatkan suatu hadis secara makna.[37]

Untuk mendapatkan informasi tentang akurasi hafalan seorang periwayat biasanya ulama atau peneliti hadis menempuh dua cara, yaitu merujuk pada komentar dan penilaian para kritikus hadis tentang

[33]Al-Shalih, 128.
[34]Supian, *Konsep,* 16.
[35]Ahmad Bakkar, *Bulûgh al-Amâl,*137-139.
[36] Ismail, "Kriteria Hadis," 8
[37]Supian, *Konsep,* 16

keḍâbitannya dan membandingkan riwayatnya dengan riwayat lain. Dalam hal ini, Ayyub as-Sakhtiyani, tabiin muda, berkata: “jika engkau ingin mengetahui kekeliruan gurumu, maka kamu seharusnya juga belajar pada orang lain”. “untuk mengetahui pernyataan otentik mengenai otentisitas hadis, seseorang perlu membandingkan kata-kata para ulama lain”. Metode perbandingan ini juga telah dikemukakan oleh Ibnu ash-Shalah dalam kitabnya, *Muqaddimah*:

“Akurasi seorang perawi dapat diketahui melalui cara membandingkan riwayatnya dengan riwayat orang yang terkenal ke-*ṣiqah*-annya. Apabila (1) riwayatnya sesuai dengan riwayat mereka, meskipun hanya sebatas isinya atau (2) riwayatnya memang lazim sesuai dengan riwayat mereka dan jarang berbeda, maka kita mengetahui bahwa perawi tersebut mengontrol riwayatnya dan karena itu ia *ḍâbiṭ.* Akan tetapi apabila riwayatnya sering ditemukan berbeda dengan riwayat para periwayat *tsiqah,* maka ia bukan perawi yang dapat dipercaya dan riwayatnya tidak boleh digunakan sebagai dasar hujjah”.[38]

Pendapat yang sama dikemukakan oleh Abustani Ilyas. Menurutnya, penentuan ke- *ḍâbiṭ* -an periwayat dilakukan dengan dua cara. *Pertama,* ke-*ḍâbiṭ* -an periwayat dapat diketahui berdasarkan kesaksian ulama. *Kedua,* ke-*ḍâbiṭ*-an periwayat dapat diketahui juga berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat lain yang telah dikenal ke- *ḍâbiṭ*-annya. Dengan kata lain, dasar penetapan ke-*ḍâbiṭ*-an periwayat secara implisit ialah hafalannya dan bukan tingkat pemahamannya terhadap hadis yang diriwayatkannya.[39]

[38] Amin, *Menguji,* 25.
[39] Ilyas, *Filsafat,* 150.

Ada beberapa perilaku yang mengindikasikasikan "rusak"-nya ke-*ḍâbit*-an seorang perawi. Ibnu Hajar al-Asqalany menyebutkan lima hal berikut: a) jika seorang perawi dalam meriwayatkan hadis lebih banyak salahnya dari pada benarnya (*faḥisya galatuhu*); b) lebih menonjol sifat lupanya dari pada hafalnya (*al-Gaflah 'ala al-Itqân*); c) riwayatnya bertentangan dengan riwayat yang disampaikan oleh orang-orang yang tsiqah (*mukhâlafah 'an aṣ-ṣiqat*) dan; d) jelek hafalannya, walaupun ada juga sebagian riwayatnya itu benar (*su'u al-ḥifẓ*). Perilaku yang disebut pertama dinilai lebih berat dari perilaku yang disebut kemudian.[40]

Namun demikian, menurut Kamaruddin Amin, prosedur ini dihadapkan pada satu masalah bahwa penilaian para ulama terhadap seorang perawi tertentu seringkali berbeda. Sejumlah ulama dikenal sangat ketat (*mutasyaddid*) dalam menilai seorang perawi, sementara yang lainnya cukup longgar (*mutasahil*) dan lainnya lagi antara ketat dan longgar (*mutawassiṭ*). Sikap yang berbeda ini dapat menyebabkan penilaian berbeda. Pengetahuan seorang ulama tentang perawi tertentu dapat juga membawa kepada penilaian yang berbeda. Seorang perawi dinilai *âdil* oleh seorang ulama, tetapi tidak oleh ulama yang lain.[41]

Selain perbedaan sikap para ulama di atas, pertanyaan yang bisa diajukan adalah apakah metode perbandingan telah digunakan oleh para ulama hadis sejak awal Islam, sehingga bisa dikatakan bahwa kitab-kitab koleksi hadis saat ini adalah hasil dari proses perbandingan itu? Sejumlah ulama seperti Mustafa Azami dan M. Syuhudi Ismail[42] meyakini bahwa metode tersebut telah digunakan oleh para generasi awal Islam, para sahabat senior semisal Abu Bakar, Umar bin Khattab dan lain sebagainya. Namun

[40] Supian, *Konsep*, 16-17.
[41] *Ibid*. 27
[42] Baca Ismail, *Kaidah,*

berbeda dengan Kamaruddin Amin, ia menyangsikan penggunanaa metode ini di awal Islam. Menurutnya, andaikata metode ini telah digunakan secara konsisten maka di dalam kitab-kitab hadis yang kita temui saat ini tidak akan terdapat hadis-hadis palsu dan hadis-hadis yang kontradiktif (*muta'âriḍah*). Metode perbandingan yang digunakan oleh Abu Bakar dan sahabat lain berbeda dengan metode yang ditempuh oleh ulama hadis belakangan semisal Ibnu Main yang mencoba merekonstruksi teks asli dari seorang *muhaddiṡ* yang riwayatnya disampaikan oleh murid-muridnya, dilakukan secara sistematis dengan mengumpulkan dan membandingkan sejauh mungkin riwayat-riwayat para murid. Sementara apa yang dilakukan oleh Abu Bakar dan sahabat yang lain hanya sekedar mencari kebenaran secara *ad hoc*, bukan prosedur kritik hadis yang sistematis.[43]

d. Terhindar dari *Syâż*

Kriteria kesahihan sanad hadis berikutnya adalah terhindar dari *syâż*. Secara bahasa, kata *syâż* bermakna kejanggalan, seorang yang menyendiri atau seorang yang keluar atau memisahkan diri dari jamaah.[44] Namun dalam perspektif ulumul hadis, maknanya masih diperselisihi oleh para ulama. Menurut Imam Syafii, hadis *syâż* adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu perawi *ṡiqah*, tetapi bertentangan dengan hadis riwayat para periwayat yang dianggap lebih *ṡiqah*.[45] Sebuah hadis yang hanya diriwayatkan oleh satu perawi yang dipercaya, tidak didukung oleh perawi-perawi lain tidak dapat dianggap sebagai hadis *syâż*, namun dinilai *syâż* apabila: (1) semua perawinya *ṡiqah*, (2) *matan* atau *sanad*-nya bertentangan dengan riwayat-riwayat lain yang dianggap lebih *ṡiqah*. [46] Persyaratan lebih ketat

[43]*Ibid.* h. 28.
[44]Luis Ma'luf, *al-Munjid*, 379; Ibnu Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, juz IV, 28-29.
[45] amin, *Menguji*, 29.
[46] Ismail, *Kaidah*,123.

dikemukakan oleh al-Hakim. Menurutnya, hadis *syâż* adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu orang periwayat tsiqah tanpa dikuatkan oleh periwayat-periwayat yang lain.[47] Ini berarti, hadis *fard* menurut al-Hakim adalah hadis *syadz.*

Maher Yasin Fahl menyebutkan bahwa definisi Imam Syafii di atas yang diperpegangi oleh jumhur ulama hadis, bahwa sebuah hadis disebut ber-*syâż* ketika kedua hal berikut terpenuhi, yaitu jalurnya tunggal, diriwayatkan oleh periwayat *ṡiqah* dan bertentangan dengan riwayat dari para periwayat yang lebih *ṡiqah* [48]. Apabila pendapat al-Hakim di atas diikuti maka implikasinya sangat besar terhadap hadis-hadis, akan sangat banyak hadis yang sebelumnya dinilai sahih turun derajat menjadi *ḍa'īf* tidak otentik lagi. Menurut Kamaruddin Amin, ciri umum literature hadis yang kita miliki adalah sebuah hadis diriwayatkan oleh satu orang pada generasi sahabat dan satu lagi pada generasi tabiin dan satu lagi pada masa *tâbi' tâbîn.* Setelah generasi ini hadis kemudian diriwayatkan secara masif.[49]

Syâż bisa saja terdapat pada sanad, matan, bahkan pada keduanya.[50] Contohnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Jarir bin Abdul Hamid, dari Suhail, dari Said bin Abi Said dari Abu Hurairah secara *marfû'*: Nabi bersabda: "*Lā yaḥillu li imraatin tu'minu bi Allah wa al-yaumi al-âkhir an tusâfir barîdan*"[51] (tidak halal bagi perempuan untuk melakukan perjalanan jauh saat di musin dingin). Kata "*barîdan"* pada riwayat di atas dinilai *syadz* oleh Ibnu Hajar karena tiga ulama hadis lain (Malik bin Anas, Muhammad bin 'Ajlan, Ibnu Abi Dzi'bin) meriwayatkan dari sumber yang sama, Said

[47]Al-Ḥâkim, *Ma'rifah 'Ulûm al-Ḥadîs*.... Lihat Amin, *Menguji,* 30.
[48]Maher Yasin Fahl, *Atsar 'Ilal al-Ḥadîs fî Ikhtilâf al-Fuqâhâ* (Kairo: Dar al-Muhadditsin li al-Bahsi al-Ilmi, 2008), 299-300.
[49]Amin, Menguji Kembali, 30.
[50]Maher Yasin Fahl, Atsar 'Ilal, 301.
[51]Imam Abu Daud, Sunan Abi Daud, Juz II, 140, no. 1725.

ibnu Said al-Muqbiry, dari Abu Hurairah, Namun dengan lafadz yang berbeda di akhir, yaitu: *yauman wa lailatan"* (siang dan malam), bukan *barîdan*.

Syâż yang terdapat pada sanad dan matan dapat dilihat pada riwayat berikut. Hadis riwayat Hayyan bin Ubaidillah, dari Abdullah bin Baridah, dari Bapaknya, Baridah. Bahwasanya Nabi bersabda: *"bayna kulli ażanaini shalātun illa al-maghrib*"[52] (Di antara dua adzan (terdapat) shalat (sunnah) kecuali maghrib). Al-Bazzar menyebutkan bahwa tidak ada periwayat yang meriwayatkan hadis ini kecuali Baridah. Demikian pula dengan Hayyan, seorang warga Bashra (*baṣâry)* yang masyhur, dia satu-satunya yang meriwayatkan hadis ini. Oleh karena itu, Maher Yasin Fahl berpendapat bahwa hadis ini ber- *syâż* pada sanad dan matannya. *Syâż* sanadnya terletak pada Hayyan bin Ubaidillah, karena dialah pemilik jalur tunggal ini. Maher Yasin Fahl mengacu pada pendapat Ibnu Hajar yang menyebut bahwa riwayat Hayyan ber-*syâż* karena meskipun ia *shaduq* menurut al-Bazzar dan ulama lain, akan tetapi ia menyalahi para hafidz, para kolega Abdullah bin Baridah dalam penyandaran hadis ini dan matannya. Sanad tersebut sejatinya berujung pada Abdullah bin Mughfal. Dari sahabat Nabi inilah Abdullah bin Baridah menerima hadis ini. Redaksi matannya pun berbeda, yaitu: "*bayna kulli ażanaini shalâtun*" *Qâla fī al-ṡalâṡah*: "*liman syāa".*[53]

Dari aspek matan, hadis di atas juga tidak bisa diterima. Abdullah *bin* Baridah sendiri melaksanakan shalat (sunnat) dua rakaat sebelum maghrib, sehingga ini bertentangan hadis riwayat versi Hayyan di atas.[54] Bahkan pada riwayat Husain al-Mu'allim dari Abdullah bin Baridah dari Abdullah bin Mughfal disebutkan, Nabi bersabda: *"shalluū qabla al-*

[52]Ad-Dâruqutny, as-Sunan, Juz I, 264 dan al-Bazzâr, Kasyful al-Astâr, Juz I, 334, no. 693.
[53] Fahl, *Atsar 'Ilal,* 309-310.
[54] *Ibid.*

maghrib raka'ataini (*wa qâla fi al-ṡâlitsah*) *liman syâ'a"* (shalat –sunnah-lah kalian sebelum maghrib (pada ucapan ketiga kalinya, beliau bersabda) bagi yang mau".

Dengan demikian bisa dipahami bahwa letak *syâż* hadis di atas adalah bahwasanya Hayyan menjadikan sanad hadis ini berujung pada Baridah, *sementara* sekelompok periwayat *ṡiqah* meriwayatkan dari Abdullah bin Baridah, dari Abdullah bin Mughfal. Ujungnya (musnid) adalah Abdullah bin Mughfal. Sementara pada aspek matan, *syâż*-nya bisa ditemukan pada pengecualian "*illa al-Maghrib"* itu. Pengecualian ini keliru karena bertentangan riwayat dari periwayat *ṡiqah.*

e. Terhindar dari *'Illat*

Menurut bahasa, *'illat* berarti cacat, sakit yang parah dan sebab *tersembunyi* yang menodai keselamatan.[55] Sedangkan menurut ulama hadis semisal Ibnu Shalah, an-Nawawi, al-Mas'udi, al-Khawarawy, al-Qasimy, Manna' al-Qaththan dan Mahmud Thahan memberikan definisi yang hampir sama, yaitu *'illat* adalah sebab yang tersembunyi yang dapat merusak kualitas hadis.[56] Keberadaannya menyebabkan hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas sahih menjadi tidak sahih.[57] Ibnu Shalah menyebutkan bahwa hadis ber-*'illat* (*mu'allal*) adalah hadis yang terjangkit *'illat*, menodai kesahihannya meskipun kelihatannya terbebas dari noda tersebut, hal itu berlaku pada sanad yang seluruh *rijal*-nya *ṡiqah*, memenuhi kualifikasi sahih.[58]

---

[55]Supian, *Konsep*, 19.

[56]*Ibid.*

[57]Ibnu Ṣalâḥ, *Muqaddimah*,42; al-Hâkim, 113, as-Suyûti, *Tadrîb ar-Râwi*, jilid I, 252; Nûruddin 'Itr, *Manhaj*, 452. Supian, *Konsep*,19. Lihat pula Hammam Abd ar-Raḥîm Saîd, *al-'Ilal fî al-Ḥadîs; Dirâsat Manhajiyah fi Ḍaui Syarh 'Ilal at-Turmudzi Li Ibni Rajab al-Hanbali* (t.tp: Tp, 1980), 17-18.

[58]Said, *al-'Ilal*, 17. Fahl, *Atsar*, 20.

Maher Yasin Fahl menyebutkan bahwa dari definisi Ibnu Shalah ini dipahami bahwa *'illat* adalah sesuatu yang di luar dari noda-noda yang sering dialamatkan kepada periwayat, ranahnya adalah hadis-hadis yang tampaknya sahih.[59] Senada dengan itu, Al-Hakim menyebutkan bahwa sebuah hadis disebut ber-*'illat* dilihat dari beberapa sisi, namun bukan pada pada wilayah *jarḥ.*[60] Artinya, ranah pembahasan *'illat* hadis menurut kedua ulama ini adalah noda-noda yang tersebunyi (*khufyat*), bukan soal '*adālah* dan ke-*ḍâbiṭ*-an periwayat, karena di samping telah dipersyaratkan pada point b dan c di atas, kedua hal itu merupakan noda-noda yang tampak, jelas dan dengan mudah bisa segera dideteksi oleh ulama dan peneliti hadis. Namun disayangkan karena kedua ulama besar ini tidak memberikan uraian yang lebih detail serta contoh konkrit sehingga pendapatnya bisa dipahami dengan mudah.

Akan tetapi realitasnya, ulama lain terkadang masih menggunakan kata *'illat* pada makna yang lebih umum, di mana *'illat ẓâhir* (tampak) semisal '*adâlah* dan ke-*ḍâbit*-an periwayat juga dikategorikan sebagai *'illat* dalam pengertian bahasan ini. Oleh karena itu, Ibnu Shalah berkata bahwa nama "illat" kadang juga digunakan pada pengertian yang berbeda dengan yang kami maksudkan, di mana noda-noda jelas penyebab ke-*ḍa'īf* -annya masih dibahas yang justru keluar makna *'illat* itu sendiri. Anda bisa mendapatkan dalam beberapa kitab *ilal*, sebuah hadis disebut ber-*'illat* lantaran periwayatnya diduga berdusta, lalai ataupun buruk hafalan, padahal hal-hal tersebut adalah bagian dari *jarḥ*.[61] Ibnu Hajar al-Asqalani dan ash-Shan'any termasuk ulama yang memahami demikian. Ibnu Hajar berkata bahwa kata "*illat"* lebih umum dari keadaan (noda) yang tercela atau tidak,

[59]Fahl, *Atsar*, 19.
[60]*Ibid*.
[61]Ibid.

tersembunyi atau tampak. Ash-Shan'ani menyebutkan bahwa definisi (yang dikemukakan oleh Ibnu Shalah) itu sifatnya sangat umum (*aghlaby)* padahal para ulama mengklaim sebuah hadis ber-*'illat* hanya karena faktor-faktor yang dzahir (tampak) bukan tersembunyi.[62] Bahkan, bagi ulama lain, hadis mursal pun merupakan bagian dari hadis ber-*'illat*.[63]

Terkait dengan penyebab terjadinya *'illat,* Maher Yasin Fahl menyebutkan sejumlah penyebab antara lain:[64]

(a) Sebab umum

Sebab umum yang dimaksud adalah kekurangan manusiawi yang dialami manusia secara umum, di mana semua manusia hingga para tokoh dan imam yang *ḍâbiṭ* tidak luput darinya seperti keliru dan lupa. Imam Muslim mengakui bahwa tidak seorang pun dari periwayat baik dari kalangan salaf maupun yang sezaman dengannya luput dari kekeliruan dan kekhilafan dalam hafalan maupun periwayatan meski dia seorang yang paling kuat hafalannya, paling bertakwa dan paling paham terhadap hafalan dan riwayatnya;[65]

(b) Ke-*ḍâbit*-an kurang dan diduga sering keliru (*khuffat aḍ-Ḍâbiṭ wa kaṡrat al-wahm*)

Tidak sedikit periwayat hadis dinilai *ṣadūq* dan *'ādil* namun sering melakukan kekeliruan, akan tetapi kekeliruan itu tidak terjadi pada seluruh hadis yang diriwayatkannya. Mereka tetap dinilai *maqbūl* oleh para imam hadis seperti Imam Muslim meski validitas dan akurasinya tetap harus diverifikasi. Salah satu contoh periwayat dimaksud adalah Muhammad bin Amru bin Alqamah bin Waqash al-Laitsy, Abdur Rahman bin Harmalah,

[62]Ibid., 21.
[63]Ibid.
[64]*Ibid.,*31-38. Bandingkan dengan Said, *al-'Ilal,* 89-113.
[65] Fahl, *Atsar,* 31.

Syuraik bin Abdullah an-Nakha'i (Qadhi Kufah), Abu Bakar bin Ayyasy, Rabi' bin Shabih, Mubarak bin Fudhalah, Suhail bin Aby Shalih dan sebagainya.

(c) Kekacauan (*ikhthilaṭ*) Hafalan

Yaitu gangguan akal yang merusak pengetahuan yang biasanya menimpa manusia karena usia tua atau factor-faktor lain semisal kehilangan kehormatan atau kehilangan harta. Gangguan seperti ini menimpa banyak periwayat hadis sehingga hadisnya dinilai ber-*'illat,* dan untuk mengetahuinya bukanlah pekerjaan mudah bagi ulama hadis. Para ulama hadis perlu mendengar riwayat dari seorang rawi berkali-kali sehingga ia bisa mengetahui apa ada kekacauan hafalan atau tidak. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan oleh Marwan bin Hakam saat menguji hafalan Abu Hurairah. Ia mengundang Abu Hurairah ke Istananya dan mendudukkan sekretarisnya, Abu Zu'aizi'ah, di belakang tempat tidur tanpa sepengetahuan Abu Hurairah. Marwan kemudian bertanya, dan sang sekretaris mencatat seluruh jawaban Abu Hurairah. Beberapa waktu kemudian, Abu Hurairah diundang kembali dan ditanya dengan pertanyaan yang sama saat undangan pertama. Abu Hurairah menjawab dan sang sekretaris yang duduk di balik hijab mencocokkan dengan catatannya, hasilnya terbukti jawaban Abu Hurairah persis sama dengan catatan itu, tidak ada yang dibolak-balik.

(d) Periwayat Kurang *Ḍâbiṭ* Karena Sebab Tertentu

Kadang-kadang ada periwayat yang *ḍâbiṭ* terhadap riwayatnya tetapi setelah ia ditimpa sesuatu hal hafalannya kemudian menjadi tumpang tindih dan menyebabkan riwayatnya ber-*'illat.* Hal-hal yang sering menimpa antara lain: (1) kehilangan kitab. Seperti yang dialami oleh Hasyim bin Basyir, ia pernah menulis *ṣaḥīfah* dari az-Zuhry di Makkah, hingga suatu

hari angin kencang melanda dan menerbangkan catatan *ṣaḥīfah* tersebut. (2) Kebakaran kitab, seperti yang melanda Abdullah bin Lahay'ah. (3) Hilang penglihatan seperti yang dialami oleh Abd. Ar-Razak bin Hamam ash-Shan'any. Menurut Ibnu Hajar, beliau buta di akhir hayatnya, sehingga hafalannya berubah.

(e) Singkatnya Waktu Pertemuan Dengan Guru (*Qaṣru aṣ-Ṣuḥbat*)

Singkatnya masa interaksi seorang murid dengan gurunya serta kurang mengamati hadis-hadinya sebetulnya tidak termasuk *'illat,* akan tetapi para ulama memberi perhatian besar kepada hadis-hadis yang diriwayatkan oleh periwayat seperti ini terutama saat hadis tersebut bertentangan dengan hadis dari periwayat lain. Periwayat yang berinteraksi lama dengan gurunya dan memiliki perhatian besar terhadap hadis-hadisnya tentu akan lebih diyakini otoritasnya ketimbang periwayat yang pergaulannya singkat.

(f) Terjadinya Pemangkasan dan Periwayatan Hadis Secara Makna

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama baik salaf maupun khalaf tentang boleh tidaknya periwayatan secara makna. Sekelompok yang membolehkan namun kelompok lain melarangnya. Namun sebagian besar membolehkan selama periwayat tersebut mampu memahami makna dan kedalaman setiap lafadz yang digunakan. Terkadang seorang periwayat meriwayatkan secara makna namun sesungguhnya merusak makna dan menghilangkan maksud, inilah kemudian yang disebut ber-*'illat.* Contohnya hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Dzi'bin. Ia berkata, saya diceritakan oleh Shaleh, majikan al-Taumah, dari Abu Hurairah, Nabi bersabda: *"man Ṣalla 'ala janâzah fi al-masjid fa lā syai'a 'alaih"*. Artinya: "*siapa yang menyembayangi jenazah di masjid maka ia tidak ada dosa baginya."* Di

dalam beberapa kitab ditemukan bahwa yang benar adalah "*fa lā Syai'a lahu*" (ia tidak mendapatkan apapun).

(g) Tadlīs aṡ-Ṡiqa

Tadlīs terkadang menjadi penyebab sebuah hadis ber- *'illat.* Banyak jenisnya namun yang paling masyhur adalah *tadlīs isnād*, penyandaran hadis dengan meriwayatkan suatu hadis dari seorang guru padahal hadis tersebut tidak pernah diterima darinya. *Tadlīs* dalam bentuk lain bisa berupa seorang murid menyebut nama gurunya dalam sanadnya dengan nama atau gelar yang tidak dikenal oleh orang lain. Tadlis semacam ini disebut dengan *tadlīs asy-syuyūkh*.

(h) Keterputusan Sanad dan Rawi Yang Tercela.

Penyebab ini merupakan penyebab *ẓahir* sebagaimana dalam pengertian *'illat* secara umum.

(i) Periwayat Tunggal (*Tafarrud*).

Pada dasarnya tunggalnya seorang periwayat tidaklah termasuk *'illat,* namun ketika periwayat tersebut diragukan kemampuan hafalannya maka sangat dimungkinkan adanya *'illat.* Periwayat yang dinilai *tsiqah* meskipun sendiri dalam periwayatan tetap diterima oleh ulama hadis.

'Illat ini bukan hanya sering ditemukan pada sanad hadis, tetapi juga pada matannya. Namun para ulama mengakui bahwa penelitian *'illat* ini sangat sulit dilakukan, hanya mereka yang memiliki intuisi (ilham), cerdas memiliki hafalan hadis yang banyak, paham terhadap hadis yang dihafalnya, mendalam pengetahuannya tentang berbagai ke-*ḍâbiṭ*-an periwayat, ahli di bidang ahli sanad dan matan hadis yang mampu melakukannya.[66] Dalam hal ini, Abdurrahman bin Muhammad menyebutkan bahwa untuk meneliti *'illat*

[66]Supian, *Konsep*, 20.

hadis diperlukan intuisi.[67] Al-Hakim menyebutkan bahwa dasar utama penelitian *'illat* hadis adalah hafalan, pemahaman dan pengetahuan yang luas tentang hadis.[68] Kesulitan ilmu ini bisa dilihat dari minimnya ulama yang menulis kitab tentang permasalahan ini. Nama yang tercatat hanya Ibnu al-Madini, Ibnu Abi Hatim ar-Razi, al-Khalaly dan ad-Daruquthni.

Meskipun sulit, para ulama menawarkan sejumlah langkah yang harus ditempuh dalam kegiatan penelitian *'illat* ini. Ibnu al-Madini dan al-Khatib al-Baghdadi berkata bahwa kecacatan sanad hadis hanya dapat ditemukan apabila seluruh sanadnya (untuk hadis yang matannya semakna) dikumpulkan dan dianalisis. Karena itu secara praktis langkah tersebut bisa disebutkan: (a). seluruh sanad hadis untuk matan yang sama atau semakna dihimpun dan diteliti, termasuk *syāhid* (dukungan dari jalur lain pada level sahabat) dan *tābi* (dukungan dari jalur lain pada level tabiin). (b) seluruh riwayat dalam berbagai sanad yang telah dihimpun tersebut diteliti berdasarkan kritik hadis yang biasa digunakan oleh para kritikus hadis. Setelah proses dilakukan akan diketahui apakah hadis yang sedang diteliti mengandung *'illat* atau tidak.[69]

Faktor-faktor yang mengindikasikan ber-*'illat*-nya suatu hadis antara lain: (a). sanadnya tampak *muttaṣîl* dan *marfû,* ternyata *muttaṣîl* tetapi *mauqûf* (hanya bersandar pada sahabat). (b) sanadnya tampak *muttasîl* dan *marfû'* tetapi ternyata *mursal* (hanya sampai kepada tabiin). (c) terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lain, dan (d) terjadi kesalahan penyebutan periwayat, karena ada lebih dari seorang periwayat memiliki kemiripan nama, sedangkan kualitasnya tidak sama-sama *ṡiqat.*

[67]Said, *al-'Ilal*, 117, al-Asqalâni, *Nuzhat*,33, Ismail, *Metodologi*, 87.
[68]Al-Ḥâkim, *Ma'rifat*, 112-113.
[69]Ibnu Shalah, *Muqaddimah*, 42. As-Suyuti, *Tadrib*, juz II, 253-254. Ismail, *Kaedah*, 132.

Para ulama hadis menganggap ilmu tentang *'illat* hadis ini sebagai salah satu ilmu yang penting dan mulia. Imam an-Nawawi berkata bahwa ilmu *'ilal al-hadīs* merupakan salah satu ilmu yang paling penting dalam penelitian hadis. Ilmu ini dinilai semakin penting mengingat tingkat kesulitannya, tidak diketahui kecuali oleh orang yang memiliki keluasan riwayat, cerdas dan teliti. Dan tak kalah pentingnya adalah bahwa keberadaan hadis-hadis ber-*'illat* bisa berpengaruh terhadap perbedaan pendapat para ulama fiqh. Misalnya tentang jumlah minimal jamaah salat Jumat. Para ulama berbeda pendapat tentang berapa jumlah minimal jamaah sehingga salat Jumat wajib dilaksanakan, pendapat pertama yang dianut oleh Abu Hanifah, ats-Tsaury, al-Laits, Ibnu Mundzir (pengikut mazhab Syafii) menyebutkan bahwa salat jumat tidak diwajibkan ketika jamaahnya kurang dari empat orang, termasuk imam. Pendapat ini didasarkan pada riwayat ad-Daruqutny dari az-Zuhri melalui Ummi Abdillah ad-Dausiyah. Ia berkata: Saya pernah mendengar Rasulullah bersabda: "Salat Jumat wajib bagi setiap penghuni kampung meskipun mereka hanya terdiri dari tiga orang *plus* satu orang imam." Riwayat yang sama juga dicatat oleh Imam al-Baihaqy dalam *as-Sunan al-Kubra*-nya meski dengan lafadz yang sedikit berbeda, Nabi bersabda: "Salat Jumat wajib bagi setiap penghuni kampung yang di dalamnya terdapat seorang imam, meskipun mereka hanya terdiri dari empat orang, di riwayat lain Nabi menyebut tiga orang.[70] Riwayat ini dinilai ber-*'illat* karena keterputusan sanad, az-Zuhry tidak mendengar riwayat tersebut dari Ummi Abdillah ad-Dausiyah.

Pendapat lain menyebutkan salat Jumat tidak wajib ketika jamaahnya masih kurang dari empat puluh orang sebagaimana yang dianut

[70]Imam al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrâ,* juz III,179.

oleh Imam Syafii dan Imam Ahmad.[71] Ulama lain menyebutkan minimal lima puluh orang. Bahkan ulama lain semisal Imam Malik berpendapat lain. Menurutnya, Salat Jumat tidak diwajibkan kecuali dengan (jumlah) jamaah yang memungkinkan terbentuknya sebuah kampung mandiri, ada jual beli di antara mereka tanpat dibatasi jumlahnya.[72]

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa tidaklah aman dan tidak dapat dipertanggungjawabkan untuk menilai seorang periwayat sebelum meneliti apa yang ia riwayatkan. Penilaian ke-*tsiqat*-an seorang periwayat hanya berdasarkan atas penilaian para ulama tanpa menelitinya terlebih dahulu, memiliki potensi menjerumuskan kita pada pada penilaian yang keliru. Sebab hadis yang cacat bisa dinilai sempurna atau sebaliknya setelah dilakukan penelitian yang lebih hati-hati dan seksama. Sebuah hadis yang tidak dapat memenuhi syarat-syarat yang disebutkan di atas tidak dapat dianggap sebagai hadis sahih dan tidak memiliki otoritas agama.[73]

Berdasarkan sejumlah kriteria tersebut dan banyaknya hadis yang tidak sahih dalam kitab-kitab hadis, Kamaruddin Amin mempertanyakan apakah kriteria yang digunakan oleh para pengarang kitab tersebut sama dengan kriteria yang digunakan oleh ulama yang datang belakangan? Jangan-jangan kriteria-kriteria tersebut dikembangkan lebih belakangan dari pada masa pengumpulan kitab-kitab hadis.[74] Hemat penulis, pertanyaan

[71]Tidak ditemukan dalil dari kedua ulama besar ini mengapa jumlah empat puluh orang dijadikan sebagai standar minimal diwajibkannya salat Jum'at di sebuah pemukiman, sepertinya hanya mengacu pada "sakralitas" angka "empat puluh" itu, di mana di dalam al-Qur'an Surah al-Ahqaf, ayat 15 disebutkan bahwa usia 40 tahun bagi manusia adalah di mana ia telah mencapai usia kematangan baik secara fisik maupun fsikhis. Selain itu, Nabi Muhammad diutus sebagai nabi dan rasul di usia empat puluh tahun; Nabi mengapresiasi pengikutnya yang mampu menghafal dan mengaktualisasi hadis-hadisnya sampai empat puluh, dan lain sebagainya.

[72]Fahl, *Atsar*, 72.

[73]Amin, *Menguji*, 34-35.

[74]*Ibid*.

tersebut sangat logis dan bisa dibuktikan. Ketika kriteria-kriteria kesahihan sanad hadis tersebut digunakan secara ketat dan konsisten pada hadis-hadis yang terhimpun dalam kitab-kitab itu, maka akan ditemukan banyak hadis yang tidak sahih, yang selama ini dinilai sahih oleh ulama. Kenyatataan ini semakin menguatkan pertanyaan, apakah kriteria-kriteria teoritis tersebut mencerminkan praktik periwayatan dan kritik hadis masa awal?

2. Kriteria Kesahihan Matan

Sebelum mengulas soal kriteria kesahihan matan, penulis akan mengemukakan sekelumit tentang sejarah penelitian matan ini. Jika dibandingkan dengan kritik sanad, kritik matan hadis merupakan kajian yang jarang dilakukan oleh para ulama hadis. Seolah energi dan perhatian mereka lebih banyak terkuras pada penelitian sanad sehingga penelitian matan hampir terabaikan. Tindakan ini bukan tanpa alasan. Menurut mereka penelitian sanad harus didahulukan dari penelitian matan untuk memastikan secara metodologis bahwa penyandaran hadis tersebut kepada Nabi dapat dipertanggungjawabkan.[75] Apabila sanad tersebut sahih, maka penelitian dilanjutkan pada wilayah matannya, namun apabila tidak sahih maka penelitian matan tidak mesti dilakukan. Artinya, hanya hadis yang bersanad sahihlah yang menjadi objek penelitian matan, sebab sebuah matan hadis yang dinilai mengandung ajaran yang baik sekalipun tidak bisa dinilai sebagai hadis dari Nabi jika sanadnya tidak sahih. Sebaliknya, jika sanad hadis terbukti sahih maka kecenderungannya matan akan sahih, kecuali ada kekeliruan penerapan pendekatan dalam memahami matan hadis tersebut.[76]

Kritik matan hadis dalam arti membedakan mana yang benar dan mana yang salah sebetulnya telah diaplikasikan sejak zaman Nabi berupa

[75] Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis; Versi Muhaddisin dan Fuqaha,* (Yogyakarta: Teras, 2004), 54-55.

[76]Ismail, *Metodologi*, 122-123; Supian, *Konsep,* 56.

pengecekan kebenaran informasi yang disandarkan kepada Nabi secara langsung. Pada masa itu, kritik hadis masih sangat mudah karena keputusan tentang otentisitas sebuah hadis merupakan otoritas Nabi sendiri. Lain halnya ketika Nabi wafat, kritik hadis hanya dapat dilakukan dengan menanyakan kepada orang yang ikut mendengar atau melihat hadis itu dari Nabi, seperti yang dilakukan oleh para sahabat Nabi.[77] Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab dan Ali bin Abi Thalib terkenal sebagai pionir dalam bidang hadis. Demikian pula Aisyah dan Abullah bin Umar, mereka adalah para krtikus hadis. Penilaian hadis yang mereka lakukan terfokus pada matan hadis. Demikian pula generasi berikutnya, *tabiin*, muncul pula para ulama hadis seperti Ibnu Musayyab, al-Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar, al-Zuhri, Malik bin Anas dan sebagainya. Demikian seterusnya dari generasi ke genarasi bermunculan banyak ulama hadis.[78]

Kurangnya perhatian ulama hadis pada kritik matan dapat dibuktikan dengan tidak ditemukannya kitab-kitab yang khusus memuat tentang bahasan ini pada awal-perkembangan ilmu hadis, meskipun kitab yang memuat tentang matan telah muncul saat itu seperti kitab *Ikhtilaf al-Hadis* oleh Imam Syafii, *Ta'wil Mukhtaliful Hadis* oleh Imam Ibnu Qutaibah dan sebagainya.[79]

Perhatian ulama terhadap kajian matan hadis lebih menonjol di zaman modern ini sejalan dengan semakin besarnya perhatian umat Islam terhadap kajian hadis. Beberapa sarjana muslim menulis buku semisal Shalahuddin al-Adabi dengan *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda Ulamâ al-Ḥadīs an-Nabawi*, Muhammad Tahir al-Jawabi dengan kitab *Juhûd al-Muḥaddiśîn*

[77]Bustamin dan M.Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada, 2004), 60.
[78]*Ibid.*
[79]*Ibid*., 61-62

fi Naqd Matn al-Ḥadîs al-Nabawi al-Syarîf, Syekh Yusuf al-Qaradhawi dengan *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah.*[80] Muncul pula Muhammad al-Gazali dengan *as-Sunnah an-Nabawiyah bayna Ahl al-Fiqh wa ahl al-Ḥadīs,*[81] dan Hasan Hanafi dengan *Min Naqd as-Sanad ilâ Naqd al-Matan.*[82] Dua tokoh yang disebut terakhir cenderung mendahulukan kritik matan bahkan seakan mengabaikan hasil penelitian sanad. Sejumlah hadis yang dinilai sahih oleh para ulama ditolak lantaran matannya tidak rasional menurut mereka.

Kembali ke pembahasan kriteria kesahihan matan hadis. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa ada lima kriteria yang harus dipenuhi oleh sebuah riwayat sehingga dapat menyandang predikat sahih. Dari kelima syarat tersebut, dua di antaranya harus dimiliki oleh sanad dan matan yaitu terbebas dari *syāż* dan '*illat,* akan tetapi penjabaran secara rinci kedua kriteria ini belum ditemukan secara eksplisit dan kongkrit.

Pendapat ulama tentang kriteria kesahihan matan sebagai penjabaran kedua kriteria di atas tampaknya beragam lantaran perbedaan latar belakang mereka, keahlian, alat bantu, persoalan, serta masyarakat yang mereka hadapi. Peta klasik yang dimunculkan oleh para penulis ilmu hadis adalah *muḥaddiṡîn* dan *fuqahā.* Kedua kelompok ulama ini memiliki kriteria kesahihan matan yang berbeda meskipun juga terdapat kesamaan dalam

---

[80]*Ibid*.

[81]Dalam salah satu pernyataannya, Muhammad al-Ghazali meyebutkan bahwa meski sebuah hadis dinyatakan sahih namun bertentangan dengan nalar Islam maka menurutnya hadis tersebut tidak bisa diterima. Sebaliknya, meskipun *ḍa'īf* namun kontennya sejalan dan relevan dengan Islam, ia menerimanya. Baca Muhammad al-Ghazali, *Sirah Nabawiyah,* terj. Kamdani, cet. ke-4 (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2008), xiv.

[82]Buku ini merupakan bagian dari proyek *at-Turâts wa at-Tajdîd* (Tradisi dan Pembaharuan) yang digagas oleh Hasan Hanafi. Konsep penelitian hadis saat ini menurut Hasan Hanafi sejatinya mementingkan pertimbangan rasionalitas dengan mendahulukan matan sebagai objek penelitian. Imbasnya, sejumlah konsep seperti hadis qudsi dan sejumlah hadis seperti hadis tentang isra mikraj ditolak karena tidak memenuhi aspek rasionalitas ini.

beberapa point. Al-Khatib al-Baghdadi menyebutkan bahwa matan hadis dapat diterima apabila memenuhi keenam unsur berikut: (a) tidak bertentangan dengan akal sehat; (b) tidak bertentangan dengan hukum al-Qur'an yang telah *muḥkam* (ketentuan hukum yang telah tetap); (c) tidak bertentangan dengan hadis mutawatir; (d) tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu (ulama salaf); (e) tidak bertentangan dengan dalil yang telah pasti; dan (f) tidak bertentangan dengan hadis *āḥād*yang kualitas kesahihannya lebih kuat.[83] Matan hadis yang sedang diteliti harus memenuhi seluruh kriteria di atas untuk mendapatkan predikat sahih, jika tidak maka hadis tersebut dinilai *ḍa'īf* .

Ibnu al-Jauzi, seorang kritikus hadis yang dikenal ketat, menyebutkan bahwa setiap hadis yang bertentangan dengan akal ataupun berlawanan dengan ketentuan pokok agama, pasti hadis tersebut tergolong hadis *mauḍu'* (palsu). Karena Nabi Muhammad tidak mungkin menetapkan sesuatu yang bertentangan dengan akal sehat demikian pula terhadap ketentuan pokok agama, seperti yang terkait dengan aqidah dan ibadah.[84] Sebagai jalan tengah, Shalahuddin al-Adabi mengemukakan empat kriteria kesahihan matan: (a) Tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an; (b) tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat; (c) tidak bertentangan dengan akal sehat, indera, sejarah, dan (d) susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.[85]

Sementara itu, Rif'at Fauzi menyebutkan bahwa suatu matan dikatakan sahih apabila: (a) tidak bertentangan dengan al-Qur'an: (b) tidak bertentangan dengan hadis *masyhūr;* (c) tidak bertentangan dengan amalan

[83]Ṣalâh ad-Dîn al-Aḍabi, *Manhaj Naqd al-Matan* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1403 H/1983 M), 126. Dapat juga dibaca pada Bustamin dan M.Isa H.A. Salam, *Metodologi*, 63.

[84]Abd. Ar-Rahman bin Ali bin al-Jauzi, *Kitab al-Mauḍu'ât,* juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1403H/1983 M), 106, dapat juga dibaca pada Bustamin dan M.Isa H.A. Salam, *Metodologi*, 64.

[85]Al-Aḍabi, *Manhaj Naqd*, 238.

dan kesepakatan sahabat dan; (4) tidak bertentangan dengan qiyas. Menurut Rif'at kriteria ini lebih banyak digunakan oleh ulama fiqh.

Dari paparan di atas tampak jelas mana kriteria yang dikemukakan oleh ulama berlatar belakang fiqh dan mana kriteria yang dikemukakan oleh *muhaddisin.* Kriteria yang digunakan oleh para *fuqahā* dan memiliki kesamaan dengan *muḥaddiṡin* adalah: (1) tidak bertentangan dengan al-Qur'an;[86] (2) tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat;[87] dan (4) tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan. Tambahannya yang lain dan tidak ditemukan pada versi *muḥaddiṡīn* adalah (1) tidak bertentangan dengan amalan dan fatwa sahabat; (2) tidak bertentangan dengan ijma' dan amal ahli Madinah dan; (3) Tidak menyangkut masalah-masalah '*umūm al-balwa* (masalah-masalah yang menyangkut umum dan kepentingan orang banyak).

Hamam Abd ar-Rahim Said mengemukakan bahwa matan hadis disebut ber-*illat* apabila terdapat beberapa kasus berikut, yaitu: (1) Terjadinya perubahan makna baik secara keseluruhan maupun hanya sebagian; (2) Adanya perubahan lafaẓ; (3) Kandungan matan berbeda dengan pendapat hukum yang dianut oleh periwayatnya sendiri; (4) Terjadi

[86]Sejumlah ulama yang menganut persyaratan ini antara lain Imam Abu Hanifah, Ahmad Amin, Mahmud Abu Rayyah, Muhammad al-Gazali. Menurut Abu Hanifah, sabda Nabi tidak mungkin saling bertentangan dengan al-Qur'an, karena itu jika suatu hadis bertentangan dengan Al-Qur'an, maka harus ditolak tanpa ragu-ragu. Dalam konteks ini Abu Hanifah berpandangan bahwa hadis tidak boleh men-*takhṣîṣ* terhadap ke-umum-an ayat al-Qur'an. Namun Imam Syafii memiliki pendapat berbeda. Menurutnnya, tidak mungkin terjadi pertentangan antara hadis dan al-Qur'an. Hadis boleh saja berbeda (bukan bertentangan) baik dalam bentuk pengecualian maupun penambahan terhadap kandungan al-Qur'an. Untuk bacaan lebih lengkap, lihat Supian, *Konsep*,76-78.

[87]Sebuah pertanyaan muncul, apakah memang benar ditemukan adanya hadis-hadis yang saling bertentangan, padahal dari segi sanad telah dinyatakan sahih. Menurut Imam Abu Hanifah, hal tersebut merupakan suatu kenyataan yang tak dapat dihindari, karena itu hadis yang dinilai lebih lemah harus diabaikan, tidak diamalkan. Sementara Imam Syafii berpendapat bahwa pada dasarnya dalam hadis Nabi tidak ditemukan adanya pertentangan, kecuali tidak ada jalan keluar penyelesaiannya (kompromi). Supian, *ibid.,* 84.

idrāj, di mana matan hadis disisipi dengan ucapan orang lain; (5) bunyi lafadz tidak mencerminkan ucapan kenabian.[88]

Terkait dengan langkah-langkah penelitian matan hadis, Syuhudi Ismail mengemukakan tiga cara kerja dalam penelitian matan, yaitu: *Pertama*, meneliti matan dengan melihat kualitas sanadnya; *Kedua*, meneliti susunan matan yang semakna. *Ketiga* meneliti kandungan matan. Berikut penjelasan ketiga langkah tersebut;

a. Meneliti Matan Dengan Melihat Kualitas Sanadnya

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa dalam tradisi ulama hadis, kajian sanad dilakukan terlebih dahulu sebelum melakukan kajian matan. Hasil kajian sanad ini dapat menentukan apakah kajian matan perlu dilakukan atau tidak. Dan apabila sanadnya tidak sahih maka dapat dipastikan matannya tidak dapat diterima untuk disandarkan kepada Nabi.

Cara kerja pertama ini akan menghasilkan salah satu dari dua kemungkinan berikut: (1) ada suatu hadis yang sanadnya sahih tetapi matannya *ḍa'īf;* atau sebaliknya, sanadnya *ḍa'īf,* tetapi matannya sahih; (2) ada suatu hadis yang sanad dan matannya berkualitas berkualitas sama; yakni sama-sama sahih atau sama *ḍa'īf.*[89] Hadis yang dinilai sahih adalah hadis yang sanad dan matannya berkualitas sahih. Sementara itu, suatu hadis dinilai *ḍa'īf* apabila kualitas sanad dan matannya sama-sama atau salah satunya berkualitas *ḍa'īf.*[90]

Salah satu hal yang sering terjadi dalam penelitian seperti ini adalah adanya ketidaksejalanan antara kualitas sanad dan kualitas matan, sanad sahih namun matannya *ḍa'īf.* Menurut Syuhudi Ismail, ketidaksejalanan

[88]Sa'îd, *al-'Ilal,* 150.
[89]Al-Adabi, *Manhaj Naqd,* 354.
[90]Supian, *Konsep*,57.

seperti ini sangat mungkin terjadi namun penyebabnya bukan karena keakuratan kaidah kesahihan sanadnya melainkan kemungkinan adanya faktor-faktor lain yang terjadi berkaitan dengan kritik tersebut. Faktor-faktor tersebut, misalnya: (1) karena telah terjadi kesalahan dalam melaksanakan penelitian matan; (2) karena telah terjadi kesalahan dalam penelitian sanad atau; karena matan hadis yang bersangkutan telah mengalami periwayatan secara makna, yang ternyata mengalami kesalahpahaman.[91]

Hal lain yang dikemukakan oleh ulama dalam hal ini adalah bahwa hadis yang dinyatakan *ḍa'īf* tidak pasti bahwa hadis tersebut bukan berasal dari Nabi. Karena, boleh jadi ditemukan sanad lain bagi hadis tersebut yang kemudian berfungsi sebagai *syâhid* atau *tābi.* Jika sanad lain bagi hadis ini ditemukan yang ternyata kemudian berkualitas sahih, maka jalur sanad pertama kualitasnya dapat meningkat menjadi *ḥasan li gairih.*

b. Meneliti Susunan Matan yang Semakna

Langkah selanjutnya dalam penelitian matan adalah meneliti susunan matan hadis yang semakna. Langkah ini mengasumsikan bahwa hadis yang sedang diteliti telah memiliki lebih dari satu jalur atau sanad, dan perbedaan lafadz sangat mungkin terjadi mengingat adanya toleransi terhadap periwayatan secara makna (*ar-riwāyat bi al-ma'na*).[92] Jika benar

[91]Ismail, *Metodologi,*124. Dapat juga dibaca pada Supian, *Konsep,* 57.

[92] Syarf al-Quḍât dan Amin al-Quḍât menyebutkan bahwa secara umum, penyebab terjadinya keragaman redaksi matan hadis terbagi pada dua hal; Pertama, penyebabnya muncul dari Nabi sendiri. Hal ini bisa terjadi karena beberapa hal seperti Nabi menyebutkan sebuah hadis lebih dari sekali dengan redaksi yang berbeda-beda meskipun maknanya sama, Nabi mempraktekkan sebuah amalan dengan metode yang berbeda--beda, terjadinya *nâsikh-mansûkh,* terjadinya perbedaan sabda Nabi antara sebelum dan sesudah turunnya wahyu, perbedaan kondisi lawan bicara yang dihadapi oleh Nabi, adanya keragaman sifat. Kedua, penyebabnya berasal dari periwayat yang berupa periwayatnya meriwayatkan secara makna, cerita tentang sebuah situasi dan kondisi (yang dilakono oleh Nabi), adanya *taqdîm* dan *ta'khîr*, keragaman riwayat sabab nuzul ayat al-Qur'an, sifat sebuah peristiwa, penggabungan dua hadis yang berbeda, peringkasan hadis, seorang periwayat tidak mendengar hadis yang diriwayatkan secara utuh dari gurunya, keragaman jawaban Nabi terhadap satu pertanyaan yang berasal dari banyak sahabat, perbedaan kemampuan hafalan, adanya keraguan periwayat, adanya kekeliruan. Lihat Syarf al-Quḍât dan Amin al-Quḍât, *Asbâb*

hadis tersebut memiliki lebih dari satu jalur maka lafadz-lafadz matannya dibandingkan satu sama lain untuk mengetahui sejauh mana perbedaan lafadz itu terjadi, apakah masih bisa ditoleransi atau tidak. Sejauh tidak mengakibatkan perbedaan makna maka perbedaan lafadz tersebut masih bisa ditoleransi. Selain itu, dengan perbandingan ini akan diketahui kemungkinan terjadinya *ziyādah* (tambahan), *idrāj* (sisipan) dan bentuk-bentuk lainnya yang dapat berpengaruh terhadap kedudukan matan yang bersangkutan, namun perlu diingat bahwa hadis-hadis yang diperbandingkan di sini adalah hadis-hadis yang memiliki kualifikasi sanad sahih. Dari sini tingkat orisinalitas dan validitas matan dapat diketahui apakah berasal dari Nabi ataukah bukan, sekaligus nilai kehujjahannya.

c. Meneliti Kandungan Matan

Meneliti kandungan matan hadis yang diteliti, prosesnya hampir sama dengan tahapan kerja kedua di atas yaitu sama-sama membandingkan. Apabila pada tahap kedua di atas perbandingannya seputar berbagai matan yang semakna, maka pada tahap ketiga lebih luas lagi, yaitu dengan dalil-dalil seperti al-Qur'an,[93] hadis yang lebih kuat, fakta sejarah, akal dan sebagainya dengan mengacu pada sejumlah kriteria kesahihan matan yang telah disebutkan di atas. Setelah dilakukan proses perbandingan, maka paling tidak ada dua kemungkinan berikut yang akan diperoleh, yaitu: *Pertama,* kandungan matan yang diteliti sejalan dengan tolok ukur kesahihan matan; atau. *Kedua,* kandungan matan tersebut bertentangan atau

Ta'addud ar-Riwâyat fi Mutûn al-Ḥadîs an-Nabawi (T.tp: Dar al-Furqan, T.th), 8-55. Fahl, *Atsar Ikhtilâf al-Asânid wa al-Mutûn fi Ikhtilâf al-Fuqahâ* (Kairo: Dar al-Muhadditsin, 2008), 181-694.

[93]Soal syarat kesesuaiannya dengan dalil-dalil al-Qur'an ini, para ulama terbagi pada dua kelompok. Pertama, kelompok yang menyatakan matan hadis tersebut harus relevan dengan makna *ẓahir* ayat-ayat al-Qur'an, sedangkan kelompok kedua menyebutkan bahwa tidak mesti sesuai dengan makna lahir karena fungsi hadis bisa sebagai *taqyid* terhadap ayat-ayat yang bersifat *muṭlaq, tafṣîl* terhadap ayat-ayat *mujmal, takhṣîs* terhadap *'am* bahkan bisa memberi penetapan baru terhadap hal-hal yang tidak ditetapkan oleh al-Qur'an.

berbeda dengan tolok ukur yang telah ditetapkan. Kandungan matan yang sejalan dengan tolok ukur tersebut dapat dinilai telah berkualifikasi sahih, sementara bagi matan yang dinilai bertentangan (berbeda) terdapat perbedaan pendapat para ulama hadis dalam menyelesaikannya. Ibnu Hazm berpendapat bahwa matan-matan hadis yang saling bertenta ngan itu harus diamalkan masing-masing.[94] Sementara Ibnu Hajar, sebagaimana yang dikutip oleh Aan Supian, menawarkan empat cara yang bertahap yaitu *al-jam'u* (kompromi), *al-nâsikh wa al-mansûkh* (mengamalkan yang satu dan membatalkan yang lain), *at-tarjîḥ* (meng-unggulkan salah satu di antaranya), dan *at-tauqîf* (mendiamkan, tidak mengamalkannya).[95] Ulama lain menempuh tiga tahap, *al-jam'u, al-nâsikh wa al-mansûkh*, *at-tarjîḥ*, dan *at-tauqîf*, ada pula yang menempuh *al-jam'u, al-nâsikh wa at- tarjîḥ.*[96] Menurut Aan Supian, kendati cara yang ditempuh oleh ulama tersebut berbeda-beda, ternyata hasilnya banyak yang menunjukkan kesamaan.[97]

B. Metode Pemahaman Hadis dan Perkembangannya

1. Naqd al-Ḥadīs, Fahm al- Ḥadīs dan Fiqh al- Ḥadīs

Terkait dengan pemahaman hadis, menurut Syuhudi Ismail, ada dua istilah yang harus diperhatikan, yaitu *naqd al-matan* dan *fahm al-ḥadīs* atau *fiqh al- ḥadīs*. Sejumlah cendekia ilmu hadis memiliki pandangan yang berbeda, apakah kedua istilah tersebut sama atau berbeda. Syuhudi Ismail berpandangan bahwa kedua istilah tersebut berbeda, *naqd al-matan* berorientasi pada kritik otentisitas matan.[98] Pandangan Syuhudi ini sepertinya mengacu pada makna kata *naqd* itu sendiri yang bermakna

[94]Ibnu Hazm, *al-Iḥkâm fi Uṣûl al-Aḥkâm*, juz II (Kairo: Maktabah al-Ashimah, t.t.), 151. Bisa juga dibaca pada Supian, *Konsep,* 61.
[95]Supian, *Konsep*, 61.
[96]Ibu Shalah, '*Ulûm*, 257-258.
[97]Supian, *Konsep*, 62.
[98]Ismail, *Kriteria*, 180.

"kritik" dan kemudian berkembang menjadi "penelitian", "pengecekan" dan "pembedaan". Hasjim Abbas menyebutkan, kata *naqd* biasanya dipersepsikan sebagai upaya untuk membedakan yang salah dan benar,[99] Saifuddin mengungkapkan juga bisa bermakna "memisahkan".[100] Sehingga secara terminologi hadis, *naqd al-matan* bisa dipahami sebagai upaya untuk membedakan dan memisahkan antara hadis yang sahih dan tidak sahih.

Sementara kata *fiqh al-ḥadīs*, menurut Syuhudi Ismail, adalah upaya pemahaman hadis yang tidak lagi disibukkan dengan uji otentisitas hadis, baik dari sanad maupun matannya.[101] Dengan kata lain, objek kajian *fiqh al-ḥadīs* adalah hadis-hadis yang telah dinyatakan sahih baik sanad maupun matannya. Pendapat ini diamini oleh Nizar Ali. Menurutnya, *naqd al-ḥadīs* lebih menekankan pada aspek otoritas dan validitas hadis baik dari aspek sanad maupun matan. Adapun *fiqh al-ḥadīs* lebih menekankan upaya metodologis terhadap pemahaman hadis. Karena itu, pendekatan sejarah dalam *naqd al-ḥadīs* dan *fiqh al-ḥadīs* akan berbeda terapannya. Pada *naqd al-ḥadīs* –misalnya dalam aspek sanad-, pendekatan sejarah diarahkan pada mencari kredibilitas perawi dari sisi sejarah perawinya, baik menyangkut kapasitas intelektualnya, moral, maupun aspek data kesejarahannya. Sementara pada *fiqh al-ḥadīs*, pendekatan sejarah diarahkan untuk melihat peristiwa sejarah atau situasi pada saat itu atau menjelang hadis tersebut disabdakan oleh Nabi.[102] Hal yang sama dikemukakan oleh Abdul Mustaqim, penelitian hadis yang fokusnya tidak lagi disibukkan dengan status sanad atau *takhrīj al-ḥadīs* serta menggunakan beberapa pendekatan,

[99]Abbas, *Kritik*, 9.
[100]Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin dan Historiografi Islam; Kajian Lintas Aliran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 243.
[101]Ismail, *Kriteria*,181.
[102]Nizar Ali, "Pengantar" dalam *Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: CESaD YPI Al-Rahmah, 2001), xii-xiii.

semisal historis, antropologis dan sosiologis, dikategorikan sebagai *fiqh al-ḥadīs.*[103]

Pendapat berbeda dikemukakan oleh Suryadi, menurutnya dalam bahasa Arab, pemahaman hadis sering disebut dengan *fahm al-ḥadīs* atau *fiqh al-ḥadīs* yang bermakna memahami, mengerti dan mengetahui. Pemahaman hadis merupakan bagian dari kritik matan, dan kritik matan adalah bagian dari kritik hadis. Dalam studi pemahaman hadis Nabi dikenal dengan nama "syarah" yang merupakan penerapan secara obyektif suatu teori atau hukum dalam fakta yang terbentuk secara bebas melalui pengamatan sistematis.[104]

Dari sini dipahami bahwa Suryadi tampaknya, meskipun membedakan kedua istilah tersebut namun tidak memisahkannya. Hal ini bisa dimaklumi mengingat *naqd al-matan* dan *fiqh al-ḥadīs* bisa saja dilakukan secara berbarengan, meski tidak selamanya demikian. Ketika seseorang menemukan matan yang kandungannya tampak ganjil misalnya, tentu ia tidak boleh serta merta menolak dan menilainya *ḍa'īf.* Ia diharuskan melakukan uji dan analisis dengan menggunakan tolok ukur dan pendekatan yang relevan dengan kandungan matan tersebut. Analisis itu akan menghasilkan kesimpulan apakah matan hadis yang ganjil tadi dapat diterima (*ṣahīh*) atau tidak (*ḍa'īf*). Apabila diterima maka dapat diduga bahwa ada pemahaman yang dapat diungkap dari matan yang ganjil tersebut yang pada akhirnya "menyelamatkan"-nya dari kategori *ḍa'īf.* Pada kasus ini *naqd* dan *fiqh al-ḥadīs* dilaksanakan secara berbarengan.

---

[103]Abdul Mustaqim, "Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi: Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis" dalam *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis,* ed. M.Yusuf (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), 2.

[104]Suryadi, Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi (Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2008), 67.

Terlepas dari perbedaan di atas, perlu diketahui bahwa proses kritik maupun pemahaman hadis berlangsung sejak zaman Nabi. Namun kendala yang dialami oleh para sahabat Nabi saat itu belum ada mengingat konfirmasi tentang kebenaran informasi ataupun solusi atas kesulitan dan perbedaan dalam memahami hadis dengan mudah bisa dilakukan. Ketika seorang sahabat mendengar informasi tentang Nabi mereka dapat melakukan *cross chek* secara langsung kepada Nabi, demikian pula ketika terjadi perbedaan pemahaman di kalangan sahabat, maka perbedaan tersebut dapat diselesaikan dengan mudah di hadapan Nabi.

2. Dua Aliran Besar dalam Metode Pemahaman Hadis

Perkembangan selanjutnya, ketika Nabi telah wafat dan jarak masa kehidupan umat dengan Nabi semakin jauh maka ruang perbedaan pemahaman hadis mulai tumbuh dan lambat laun semakin melebar. Hadis Nabi kemudian dipahami sesuai dengan latar belakang keilmuan, subjektivitas dan kepentingan masing-masing individu. Secara garis besar, Suryadi menyebutkan dua aliran besar dalam pemahaman hadis, yaitu *pertama,* kelompok yang lebih mementingkan makna lahiriyah teks hadis yang disebut dengan *ahl al-hadis*, tekstualis. *Kedua,* kelompok yang mengembangkan penalaran terhadap faktor-faktor yang berada di belakang teks disebut *ahl ar-ra'yi,* kontekstualis.[105]

Ahl al-ḥadīs muncul sejak generasi sahabat, dengan berbagai persoalan yang belum kompleks. Mereka berpegang pada makna lahiriah naṣ, karena menurut mereka hadis adalah tafsir al-Qur'an, dan al-Qur'an sendiri sifatnya mutlak. Kebenaran rasio sifatnya nisbi sehingga tidak mungkin dapat menjelaskan sesuatu yang mutlak. [106]

[105]Suryadi, *Metode,* 73.
[106]*Ibid.,*74.

Di samping itu, kelompok ini juga mengabaikan sebab-sebab terkait yang berada di sekeliling teks. Menurut Suryadi, dalam kultur yang relatif dekat dengan Nabi, dampak yang ditimbulkan belum begitu kelihatan, karena perubahan yang signifikan dalam budaya dan gesekan antara kebudayaan lokal dan luar belum terlalu terasa. Namun ketika hadis telah melintasi banyak generasi dan kebudayaan serta berhadapan dengan berbagai kemajuan ilmu pengetahuan mengimbas pada semakin kompleksnya persoalan kehidupan.[107] Aliran pemahaman ini lebih banyak dianut oleh ulama-ulama Hijaz (Makkah dan Madinah).

Kelompok kedua, *ahl ar-ra'yi,* adalah kelompok yang memahami persoalan secara rasional dengan tetap berpegang kepada nash al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, tidak jarang mereka "mengorbankan" hadis *āḥād* yang bertentangan dengan al-Qur'an. Kelompok ini mempertahankan akal dalam mengembangkan konsep-konsep seperti *maṣlaḥah* dan *istiḥsan* dan mengutamakan *qiyās* dari pada teks-teks yang bersifat hipotetik. Pengikut aliran ini adalah mayoritas ulama Irak dan negeri-negeri yang jauh dari Hijaz.[108]

Kedua aliran pemahaman hadis di atas tumbuh dan berkembang secara masif di dunia Islam dengan ditopang oleh kelompok-kelompok pengusungnya masing-masing, baik kelompok yang berbasis pada pemahaman keislaman semisal fiqh dan teologi maupun kelompok-kelompok politik. Aliran tekstualis misalnya, kelompok ini telah melembaga dengan aliran fiqh Hanbali yang berpandangan bahwa segala hal harus dirujuk pada teks yang ada. Dan pada perkembangan selanjutnya, kaum Hanbali, para pengikut mazhab Ahmad bin Hanbal telah mengklaim diri

[107]*Ibid*., 74.
[108]*Ibid*.,75.

sebagai kaum salafi dan Imam Ibnu Taimiyah disebut-sebut sebagai tokoh yang berhasil membentuk salafisme dalam bentuknya yang baru. Mazhab ini dianut secara rigid oleh wahabiyah di Saudi Arabiah dan disebarkan ke seluruh dunia Islam melalui buku-buku yang mereka cetak dengan dana yang besar.[109] Mereka adalah para penerus gagasan Ibnu Taimiyah, Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Abd al-Wahhab. Tokoh-tokoh terkenalnya antara lain, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad Hamid al-Faqy, Abdur Rahman al-Yamany, Muhammad Nashir ad-Din al-Albany, Muhammad Abd ar-Razzaq Hamzah. Mereka dikenal memiliki gagasan yang terikat dengan ideologi mazhab.[110]

Sedangkan kelompok *ahl ar-ra'yi* yang memiliki semangat pembaharuan merupakan cikal bakal perkembangan pemahaman hadis dari generasi ke generasi, terutama kontekstualisasi hadis dalam wacana kontemporer. Selain berpegang pada struktur teks hadis dan pendapat para tokoh klasik, para pemerhati hadis kontemporer berpegang kepada rasio untuk memahami persoalan-persoalan yang ada.[111] Namun pemanfaatan rasio pada kelompok ini tidaklah semaksimal para filosof, akal digunakan hanya sebatas justifikasi.[112]

Dalam konteks ini, Hamim Ilyas- salah seorang dosen Studi Islam UIN Sunan Kalijaga-menyebutkan bahwa tuntutan kontekstualisasi hadis itu bisa terjadi karena beberapa spectrum berikut:[113] Pertama, jumlah umat

[109]*Ibid*., 77.

[110]Mahmud Said Muhammad Mamdûh, *al-Ittijahât al-Ḥadisiyah fi al-Qarni ar-Râbi' 'Asyar* (Kairo: Dar al-Bashair, 2009), 43-44.

[111] Mochammad Achwan Baharuddin, "Teori Interpretasi Gracia dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Metodologi *Ma'anil Hadis*," Tesis, Program Magister Studi Agama dan Filsafat Universitas Negeri Islam (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013, 106.

[112]Suryadi, *Metode*, 77

[113]Ilyas, "Kontekstualisasi Hadis Dalam Studi Agama," dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, ed. Hamim Ilyas (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 176.

Islam yang semakin banyak dan penyebaran mereka di berbagai wilayah geografi dan geo politik yang berbeda-beda berikut permasalahan yang mereka hadapi. Hal ini berdasarkan data *World Muslim Gazetteer* Edisi 1985 yang diterbitkan OKI menyebutkan bahwa jumlah seluruh orang Islam di dunia hampir mencapai 1,2 miliar atau sekitar 1,174.337.682 orang. Orang-orang Islam tersebut, dua pertiga di antaranya menjadi penduduk lima puluh Negara muslim, dan sisanya, sepertiga menjadi minoritas di negara-negara Barat dan beberapa Negara di Asia, Afrika dan Amerika latin.

Meningkatnya jumlah umat Islam ini berimbas pada membludaknya jumlah Jemaah haji setiap tahunnya, yang menyebabkan tidak seimbangnya daya tampung tempat-tempat yang menjadi pusat kegiatan ibadah haji, termasuk kemampuan pemerintah Arab Saudi dalam menyediakan fasilitas bagi jamaah. Itulah sebabnya, Arab Saudi menetapkan kuota jamaah haji dari tiap-tiap negara berdasarkan persentase jumlah umat Islam di Negara tersebut. Di samping itu, banyaknya jemaah haji tersebut menuntut dilakukannya kontesktualisasi hadis-hadis yang terkait *mabit bi mina* dan *sa'i.*

Kedua, spectrum posisi minoritas di sebuah negara. Sebagaimana disebutkan di atas bahwa penyebaran umat Islam dewasa ini telah merambah ke beberapa Negara di Asia, Afrika dan Barat dan mereka menjadi sebagai penduduk minoritas di negara-negara tersebut. Konsekuensinya, mereka dituntut untuk bisa menyesuaikan diri dengan sistem yang dijalankan Negara. Mereka harus menerima sekularisme dengan segala konsekuensinya, untuk itu mereka dituntut untuk melakukan kontekstualisasi banyak hadis yang di antaranya hadis mengenai aurat perempuan dan kurban, khususnya di negara-negara yang menganut sekularisme yang ekstrim dan melarang penggunaan simbol-simbol

keagamaan di lembaga pemerintahan seperti Perancis. Kontekstualisasi hadis-hadis seperti itu juga dituntut terhadap minoritas muslim di Negara-negara yang mengambil kebijakan represif terhadap agama seperti RRC, dan Negara yang mayoritas penduduknya beragama Hindu.

Ketiga, spektrum modernisasi dan pembangunan. Harus diakui bahwa Barat dengan modernismenya telah mencapai kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, kemakmuran ekonomi dan kestabilan politik. Hal ini kemudian memikat negara-negara berkembang yang belum maju termasuk seluruh negara muslim untuk meraih hal yang sama dengan melakukan modernisasi. Dengan menggunakan perencanaan dan strategi tertentu mereka melakukan pembangunan di segala bidang dan meminta warganya untuk berpartisipasi dan menyukseskannya.

Karena ada ajaran hadis yang secara harfiyah tidak sesuai dengan tuntutan pembangunan, maka untuk menyukseskannya, umat Islam sebagai komponen masyarakat Negara dituntut untuk melakukan kontekstualisasi. Sebagai contoh, di Indonesia era Orde Baru, untuk menyukseskan pembangunan di bidang politik, ekonomi, hukum, dan kependudukan, umat Islam dituntut untuk melakukan kontekstualisasi hadis-hadis yang berkaitan dengan itu, misalnya hadis-hadis tentang riba dan jual beli uang, hadis-hadis tentang meminta jabatan, hadis-hadis tentang hubungan Muslim dan non Muslim dan hadis-hadis tentang kematian ibu yang melahirkan dan kematian anak.

Keempat, perubahan sosial. Pembangunan dan modernisasi mau tidak mau pasti berdampak terhadap perubahan masyarakat. Dengan pembangunan khususnya di bidang ekonomi dan pedidikan, banyak umat Islam laki-laki atau perempuan, bisa melakukan mobilitas vertikal sehingga status sosial ekonomi mereka mengalami peningkatan secara sangat

signifikan. Karena itu demi keadilan, hal ini menuntut dilakukannya kontekstualisasi terhadap hadis-hadis mengenai zakat dan peran perempuan dalam masyarakat dan keluarga.

Seiring dengan itu, ide atau teori-teori ilmu pengetahuan yang terus berkembang di Barat gencar masuk ke dalam kesadaran banyak umat Islam melalui berbagai saluran, ide-ide tentang HAM, pluralisme agama dan demokrasi serta teori tentang manasia dan penciptanya telah menjadi ideal dan pandangan yang saat ini diakui kebenarannya. Menurut Hamim Ilyas, dalam batas-batas tertentu, hal ini juga menuntut kontekstualisasi banyak hadis yang berkaitan dengannya.

Namun demikian perlu diingat bahwa kontekstualisasi tersebut merupakan usaha penyesuaian dengan dan dari hadis untuk mendapatkan pandangan yang sejati, orisinal dan memadai bagi perkembangan atau kenyataan yang dihadapi. Dengan kata lain, menurut Hamim Ilyas, kontekstualisasi tidak dilakukan untuk penyesuaian perkembangan dengan teks hadis, atau sebaliknya, penyesuaian teks hadis dengan perkembangan zaman, tetapi yang dilakukan adalah dialog atau saling mengisi di antara keduanya. Penyesuaian perkembangan dengan teks, lanjut Hamim Ilyas, menjadi penutupan doktrin yang mengabaikan sejarah. Sebaliknya, penyesuaian teks dengan perkembangan menjadi perkosaan yang tidak menghargai nilai yang memancar darinya.[114]

Terkait dengan kontekstualisasi ini pula, Ali Sodiqin mengemukakan tiga model inkulturasi al-Qur'an terhadap masyarakat Arab saat itu.[115] Hemat penulis model-model ini relevan untuk diaplikasikan

[114]Hamim Ilyas, *ibid.*,181.

[115]Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media Group,2008), 58-59.

terhadap studi hadis dalam menghadapi perkembangan dan perubahan sosial. Pertama, *taḥmīl* yaitu model di mana Islam mengapresiasi dan menerima serta membiarkan keberlangsungan sebuah tradisi. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat al-Qur'an yang menerima dan melanjutkan keberadaan tradisi tersebut menyempurnakan aturannya, tanpa mengubah paradigm keberlakukannya. Contoh yang bisa mewakili model ini adalah perdagangan dan penghormatan terhadap bulan-bulan haram. Islam memberikan apresiasi tinggi terhadap praktek perdagangan masyarakat jahiliyah dan membedakannya dengan praktek riba yang juga berkembang saat itu. Demikian pula dengan penghormatan terhadap empat bulan qamariyah (Zulqa'dah, Zulhijjah, Muharram, dan Rajab), Islam melanggengkannya. Tiga bulan pertama dihormati karena bulan pelaksananaan ibadah haji, sedangkan Rajab adalah pelaksanaan ibadah umrah. Keempat bulan ini dihormati oleh suku Arab dan disepakati sebagai bulan gencatan senjata. Sejumlah ayat al-Qur'an menunjukkan apresiasi ini, antara lain surah al-Baqarah (2): 194,197, dan 217.

Kedua, *taḥrīm* yaitu sikap penolakan Islam terhadap tradisi yang berkembang sebelumnya seperti berjudi dan minum khamar (an-Nahl: 67, al-Baqarah: 219, an-Nisa: 43, al-Maidah: 90-91), praktek riba (ar-Rum:39, al-Baqarah: 275-276,278-279 dan Ali Imran: 130). Ketiga, *tagyīr* yaitu sikap menerima tradisi tetapi memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berunah karakter dasarnya. Islam tetap menggunakan simbol-simbol dan pranata yang sudah ada namun telah ditransformasikan ke dalamnya nilai-nilai Islam dengan cara menambah beberapa ketentuannya. Beberapa tradisi yang kategori ini, antara lain: cara berpakaian dan batas aurat bagi perempuan, sistem perkawinan, hukum waris, adopsi anak, dan hukum qiṣāṣ. Pada masa jahiliyah, pakaian Arab panjang mirip pakaian pengantin

saat ini, namun pada bagian tertentu seperti betis terbuka, serta ketat sehingga memperlihatkan lekukan tubuh. Islam kemudian memodifikasinya sebagaimana yang tercantum dalam surah al-Ahzab (33):59.

Demikian pula dengan sistem perkawinan, Islam bersikap adaptif dan rekonstruktif. Berbagai ketentuan dalam adat perkawinan jahiliyah dibenahi dan dimodifikasi. Islam memberikan inovasi berupa sejumlah ketentuan baru yang terkait dengan hukum perkawinan. Tradisi perkawinan yang dibenahi dan diatur kembali adalah tentang model perkawinan, ketentuan mahar, dan aturan tentang talak. Ketentuan baru yang diberikan adalah dalam hal hak dan kewajiban suami istri serta masa iddah bagi istri yang ditalak. Model perkawinan yang ditoleransi adalah poligami namun dibatasi jumlah perempuan yang boleh dikawini dalam waktu yang sama yakni empat orang, serta melarang praktek memadu dua perempuan bersaudara. Mahar juga tetap diterima sebagai bagian tak terpisahkan dari perkawinan tetapi Islam mengubah paradigmanya dari sebagai alat transaksi yang diberikan kepada wali menjadi hadiah perkawinan bagi perempuan.

Qiṣāṣ-diyat juga demikian halnya. Islam merespons kebiasaan ini sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an (QS.al-Baqarah (2): 178) dan menetapkan pembalasan yang seimbang (QS. An-Nahl (16): 126), artinya satu nyawa hanya boleh dibalas dengan satu nyawa, pembalasan dendam dihapus oleh Islam, dalam praktek jahiliyah, hukum ini diberlakukan dengan melihat status sosial pihak pembunuh dan pihak terbunuh. Apabila status sosial pembunuh lebih rendah dari yang terbunuh maka hukum qiṣāṣ diberlakukan, dan apabila lebih tinggi maka hukum tidak dilaksanakan.

Kontekstualisasi hadis-hadis itu dilakukan dengan memperhatikan beberapa prinsip berikut.[116] Pertama, prinsip ideologi. Islam adalah bangunan yang sempurna namun kesempurnaan itu tidak terletak pada kemampuannya menampung semua perkembangan sejarah yang terjadi sejak zaman Nabi hingga dengan hari kiamat di ruang-ruang yang telah tertata rinci, tetapi dalam kemampuannya menampung semua perkembangan itu dalam kerangka bangunannya yang luas dan tertata apik. Dan kerangka tersebut adalah kerangka moral untuk membangun kehidupan, salah satu bagiannya adalah hadis untuk membuka sejarah kehidupan yang bermakna dan tidak kosong. Karena itulah, Nabi mengamanatkan kepada para ulama sebagai pewaris untuk selalu memelihara agar Islam dan perkembangan zaman bisa berjalan beriringan, dan kepada para pembaharu yang dikatakannya akan muncul dalam setiap seratus tahun. Dengan demikian, kontekstualisasi hadis mempersyaratkan penerimaan ideologi keagamaan Islam sebagai sistem terbuka.

Kedua, prinsip otoritas. Hadis yang dikontekstualisasi adalah hadis-hadis yang otentik, sahih baik segi sanad maupun matan. Namun pemaknaannya tidak harus sesuai dengan makna lahirnya. Hal ini karena hadis seringkali dikemukakan Nabi dalam situasi yang khusus, sehingga maksudnya menjadi tidak seperti yang dimaksudkan makna harfiyahnya. Ketiga, prinsip klasifikasi. Muhammad adalah Nabi, namun tidak bisa dipungkiri bahwa beliau juga adalah seorang manusia biasa. Karena itu dari sekian ribu hadis yang disandarkan kepadanya sudah barang tentu ada yang berasal darinya sebagai manusia. Al-Jurjani membagi sunnah Nabi menjadi dua, *as-sunnah al-hudâ* dan *as-sunnah az-zawâid.*[117] Kedua sunnah tersebut

[116]Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi," 180-184.

[117]Lihat Maḥmûd Abu Rayyah, *Aḍwâu 'alâ as-Sunnah an-Nabawiyah aw Difâ'u 'an al-Ḥadîs* (Mesir: Dar al-Ma'ârif ,t.th), 38-39. Beragam istilah yang digunakan oleh ulama untuk mengklassifikasi

memiliki pengertian yang sama, yakni sesuatu yang dilaksanakan Nabi secara teratur dan hanya kadang-kadang saja ditinggalkannya. Bedanya, yang pertama dilaksanakan Nabi sebagai ibadah dan yang kedua beliau laksanakan sebagai kebiasaan. Sunnah az-Zawaid ini baik bagi orang Islam, namun meninggalkannya tidak menjadi makruh dan tidak menjadi *sû'ul adab* kepada Nabi.

Demikian pula Syah Wali Allah ad-Dahlawi membagi hadis menjadi dua bagian: hadis yang disampaikan Nabi sebagai bagian dari penyampaian risalah dan hadis yang disampaikannya tidak sebagai bagian dari risalah. Hadis jenis kedua ini, menurut ad-Dahlawi, bisa disampaikan atau dilakukan Nabi sebagai kebiasaan atau kebetulan, dan bisa pula sebagai pernyataan beliau mengenai sesuatu yang secara khusus baik untuk dilakukan pada masanya dan tidak dimaksudkan untuk berlaku bagi seluruh umat. Karena itu hadis yang diterima kesahihannya perlu diklassifikasi menurut dua kategori ini dan bila terbukti bahwa hadis termasuk kategori kedua, maka pengamalannya bisa ditinggalkan.

Dalam konteks klasifikasi ini, menurut M. Quraish Shihab,[118] Imam al-Qarafi dianggap sebagai orang pertama yang memilah-milah ucapan dan sikap Nabi ke beberapa posisi yaitu: sebagai Nabi, sebagai Imam Agung, Qadhi atau Mufti. Pendapat di atas bagi penganut paham kontekstual dijabarkan dan dikembangkan, sehingga setiap hadis harus dicari

hadis-hadis Nabi. Yusuf al-Qaradhawi menggunakan istilah *tasyri'iyyah* dan non-*tasyri'iyyah.* Lihat Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah non-Tasyriiyyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011), 254-258. Dan Kamali menggunakan istilah *af'âl Jibilliyah* dan *af'al tasyri'iyah.* Lihat Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*,50-57, lihat pula Khaled M.Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Ottoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 463. footnote 5.

[118]M.Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Gazali, *Studi Kritis Hadis Nabi; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad Al-Baqir, cet. Ke-3 (Bandung: Mizan, 1993), 9. Lihat pula Jasser Audah, *Maqâṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic law. A System approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2007), 19.

konteksnya, apakah ia diucapkan/diperankan oleh manusia agung itu dalam kedudukannya sebagai: (a) Rasul, dan karena itu pasti benar, sebab bersumber dari Allah; (b) Mufti, yang memberi fatwa berdasarkan pemahaman dan wewenang yang diberikan Allah kepadanya. Dan inipun pasti benar; (c) Hakim, yang memutuskan perkara. Putusan tersebut walaupun secara formal pasti benar, namun secara material adakalanya keliru karena kemampuan salah satu pihak yang bersengketa dalam menutup-nutupi kebenaran, sementara di sisi lain keputusan ini hanya berlaku bagi pihak-pihak yang bersengketa; (d) Pemimipin suatu masyarakat, yang menyesuaikan sikap, bimbingan dan petunjuknya sesuai dengan kondisi dan budaya masyarakat yang beliau temui; (e) Pribadi, baik karena beliau memiliki berbagai kekhususan memiliki

Keempat, prinsip regulasi terbatas. Sebagaimana al-Qur'an, hadis disabdakan dan dilakukan oleh Nabi pasti memiliki latar belakang. Itulah sebabnya para ulama mengembangkan kajian *sabab wurûd al-ḥādīṡ* dalam memahami hadis Nabi untuk mengetahui bahwa Nabi pada umumnya tidak memaksudkan hadis-hadis yang disandarkan kepadanya sebagai proposisi-proposisi umum. Karena itu perlu dilakukan kajian terhadap situasi historis atau khusus yang menjadi latar belakang kemunculannya untu menentukan batas jangkauan dari regulasi atau isi hadis itu, sehingga generalisasi yang tidak akurat bisa dihindarkan.

Gerakan kritik dan kontekstualisasi hadis ini semakin berkembang seiring dengan pertemuannya dengan ilmu-ilmu sosial yang semakin berkembang pula. Ilmu-ilmu sosial yang awalnya berkembang di Barat dan kemudian turut merambah ke perguruan tinggi agama Islam semakin memperkaya wawasan dan pisau analisis para pemerhati studi hadis dalam melakukan kajian hadis. Muncullah kemudian sejumlah pendekatan seperti

pendekatan bahasa, historis, sosiologis, antroplogis, psikologis,[119] sains, kedokteran, [120] dan sebagainya. Dalam konteks perkembangan ilmu kedokteran modern, pemahaman hadis-hadis tentang pengobatan agaknya tidaknya bisa lagi berdiri sendiri, melainkan perlu dinterkoneksikan dengan disiplin ilmu lain.

Dalam menganalisis sejumlah hadis medis misalnya, Abdul Mustaqim menuturkan bahwa ada beberapa alasan akademik mengapa kajian hadis-hadis medis dengan paradigma interkoneksi ini menarik .[121] Pertama, pemahaman yang bersifat monolitik dan hanya mengandalkan satu perspektif keilmuan, -misalnya dengan analisis kebahasaan-dirasa kurang memadai, sebab hampir bisa ditebak pemahamannya yang cenderung dogmatis dan terkesan masih samir. Oleh karena itu, pendekatan interkoneksi menjadi sebuah keniscayaan untuk menemukan kemungkinan makna-makna baru dalam hadis yang lebih aktual dan relevan dengan perkembangan (dunia medis).

Kedua, di sisi lain, terdapat sekelompok kaum modernis dan sebagian orientalis yang menolak hadis-hadis tentang pengobatan versi Nabi, sebab dinilai cenderung tidak masuk akal, padahal hadis-hadis tersebut sahih sanad dan matannya dan juga sejalan dengan temuan ilmiah. *Ketiga*, hadis secara umum diyakini sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Tidak hanya itu, hadis bahkan juga sebagai sumber inspirasi dan motivasi untuk mengembangkan model-model pengobatan yang pernah disyaratkan oleh Nabi. Namun hadis-hadis tersebut akan menjadi *meaningless* jika tidak mendapatkan penjelasan akademik ilmiah

[119]Contoh penerapan berbagai pendekatan tersebut dapat dibaca pada Nizar Ali, *Memahami*, 57-112.
[120]Lihat Zaghlul an-Najjar, *Sains Dalam Hadis; Mengungkap Fakta Ilmiah dari Kemukjizatan Hadis Nabi*, terj. Zainal Abidin (Jakarta: AMZAH, 2011).
[121]Lihat Abdul Mustaqim, *"Argumentasi Ilmiah Tradisi Pengobatan Nabi"* dalam *Islam, Tradisi dan Peradaban*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), 283-300.

yang memadai. Pemahaman hadis yang melibatkan paradigm interkoneksi keilmuan diharapkan mampu menguak nilai-nilai dan spirit yang terdapat di dalamnya, sehingga isyarat-isyarat medis yang diinformasikan dalam hadis Nabi dinilai penting untuk dikaji untuk dikembangkan lebih lanjut. Dengan demikian hadis akan memperoleh signifikansi di era kekinian, sehingga tetap komunikatif dan relevan dengan perkembangan dunia medis.

Akhir-akhir ini sejumlah hadis kesehatan dan pengobatan terbukti relevansinya dengan perkembangan ilmu kedokteran. Hadis tentang lalat yang jatuh ke dalam minuman misalnya kini telah diakui kebenarannya. Nabi menyebutkan bahwa apabila ada lalat yang terjatuh ke dalam air kalian maka tenggelamkanlah, karena di salah satu sayapnya terdapat penyakit namun di sayap lain terdapat penawarnya.[122] Awalnya, hadis ini ditolak oleh sebagian masyarakat terutama para ilmuan karena dianggap bertentangan dengan ilmu (kesehatan) mengingat lalat merupakan salah satu binatang penyebab penyebaran berbagai macam wabah penyakit di masyarakat. Namun belakangan hasil penelitian menunjukkan bahwa lalat memang benar membawa kuman pada salah satu sayapnya, namun untuk melindungi dirinya dari kepunahan maka pada sayapnya yang lain terdapat penawar.[123] Ibnu Hajar al-Asqalani menyebutkan bahwa lalat melindungi dirinya dengan sayap sebelah kiri.[124] Menurut Zaghlul an-Najjar, ini merupakan isyarat bahwa sayapnya yang sebelah kanan adalah sayap yang mengandung obat penawar. Hal ini menguatkan hasil penelitian bahwa ketika lalat sudah

[122]Hadis no. 433, "Kitab Bad'i al-Khalq," Muhammad bin Ismail al-Bukhâri, Ṣaḥîh al-Bukhâri dalam Program CD al-Mausû'ah al-Ḥadîs asy-Syarîf.

[123]Al-Harits Fakhri Isa Abdullah, al-Ḥadâtsah wa Mauqifuha min as-Sunnah, (Kairo: Dar as-Salam, 2013), 294-295.

[124]Syarah Sahih Bukhari dalam Program CD al-Mausû'ah al-Ḥadîs asy-Syarîf.

dibenamkan seluruhnya maka unsur-unsur obat akan menyerang unsur-unsur penyakit.[125]

Kalaupun ada yang merasa berat (karena jijik misalnya) untuk meminum setelah penenggelaman tersebut perlu dipahami bahwa itu tidak bisa menjadi alasan meragukan otentisitas hadis tersebut. Lagi pula, hadis tersebut tidak memuat perintah atau anjuran untuk meminum kembali minuman atau pun air bekas lalat itu.[126] Meskipun hal itu bisa dilakukan saat situasi sangat darurat, misalnya di tengah padang pasir dan tidak memiliki apapun kecuali segelas air atau segelas minuman yang telah kejatuhan lalat itu.[127]

Keempat, ada problem hermeneutis yang serius berkaitan dengan pemahaman hadis medis setelah wafatnya Nabi. Sebab para sahabat dan generasi berikutnya, tidak bisa lagi bertanya langsung kepada Nabi, sehingga mereka mau tidak mau, harus memahami sendiri ketika terjadi kesulitan dalam memahami hadis-hadis Nabi. Meskipun para ulama telah melakukan syarah terhadap hadis-hadis medis, namun penjelasan mereka belum didukung dengan penemuan teori-teori ilmiah terbaru dalam dunia medis. Padahal sebagaimana dimaklumi bahwa perkembangan dalam dunia medis sangat cepat, sehingga memanfaatkan temuan-temuan penelitian terbaru untuk menjelaskan hadis-hadis medis menjadi sangat relevan.

3. Kritik Hadis di Era Kontemporer

Dalam konteks ini, lahir sejumlah tokoh muslim kontemporer yang dinilai membawa paradigma baru baik dalam *naqd al-hadîs* maupun *fiqh al-hadis* meskipun pada akhirnya seringkali menuai kritikan tajam dari umat

[125]Penjelasan secara detail dapat dibaca pada an-Najjar, Sains, 277-284.
[126]Abdullah, al-Ḥadâtsah, 295.
[127]An-Najjar, *Sainss*, 279.

Islam sendiri terutama dari kelompok *ahl al-ḥadîs*. Bahkan kritikan-kritikan tersebut terkadang sampai pada klaim *inkār as-sunnah* dan *takfīr.*

a. Ahmad Amin

Kritikus hadis kontemporer dan kontroversial di antaranya adalah Ahmad Amin (w. 1954/1374 H), cendekiawan asal Mesir. Melalui bukunya, *Fajr al-Islām,* [128] Ahmad Amin mengemukakan beberapa point terkait pemikirannya tentang hadis sebanyak tujuh belas hingga dua puluhan halaman dari bukunya. Pertama, Ahmad Amin mengemukakan bahwa hadis merupakan hal penting dalam agama, nilainya sangat tinggi setelah al-Qur'an. Posisinya sebagai penjelasan terhadap isi-isi al-Qur'an yang global, misalnya ayat tentang shalat yang tidak dijelaskan teknis pelaksanaannya, kemudian tindakan Nabi yang menjelaskan waktu-waktu dan cara-caranya. Pada point ini, Ahmad Amin mengukuhkan dirinya sebagai seorang yang masih meyakini hadis sebagian bagian penting dari Islam.

Kedua, Ahmad Amin mengemukakan fakta sejarah bahwa kodifikasi dilakukan, rentangnya cukup lama setelah Nabi wafat meskipun ada sejumlah sahabat yang memiliki catatan (*ṣahīfah*) atas inisiatif dan kepentingan pribadi. Rentang waktu yang lama ini "dimanfaatkan" oleh oknum-oknum tertentu untuk melakukan pemalsuan hadis. Bahkan boleh jadi pemalsuan ini sudah terjadi sejak Nabi masih hidup dengan indikasi adanya ancaman beliau terhadap siapa saja yang menyebar informasi bohong dengan mengatasnamakan Nabi. Menurut Ahmad Amin, pemalsuan hadis ini semakin berkembang sebagai akibat fanatisme kelompok yang hendak menonjolkan kelompoknya dan menyudutkan kelompok lain seperti konflik politik, ilmu kalam dan fiqh. Dan tak kalah dari itu adalah semakin

[128]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (ttp:1975), 205-234.

berkembangnya konversi agama yang dilakukan oleh orang-orang Arab saat itu.

Ahmad Amin juga tidak sependapat terhadap teori '*adālah aṣ-Ṣaḥābat* yang dikemukakan oleh mayoritas kritikus hadis klasik. Menurutnya, para sahabat sama saja dengan generasi yang lain, harus diteliti mengingat di antara mereka sendiri terkadang saling mengeritik seperti hadis-hadis Abu Hurairah yang Ibnu Abbas sendiri tidak mau meriwayatkannya. Demikian pula Aisyah, isteri Nabi, mengeritik hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Terkait dengan penelitian matan, Ahmad Amin menilai bahwa aspek ini nyaris diabaikan oleh ulama dulu, mereka lebih fokus terhadap kritik sanad. Padahal ditemukan sejumlah hadis yang tidak sesuai dengan fakta sejarah, gaya bahasanya tidak sama dengan gaya bahasa Nabi, bahkan lebih menyerupai gaya bahasa fiqhi. Imam Bukhari yang diakui kebesaran dan ketelitiannya juga tidak melakukan penelitian kandungan teks hadis ini.

Meskipun hanya setebal tujuh belas hingga dua puluhan halaman, pemikiran Ahmad Amin mengundang reaksi para ulama terutama ulama hadis. Mereka menganggap Ahmad Amin berlebihan dalam pemikirannya dan sangat terpengaruh dengan pola pikir para orientalis. Ahmad Amin belum dinilai sebagai bagian dari *inkār as-sunnah,* dan ia telah berusaha menyusupkan "virus" keraguan terhadap hadis Nabi dengan meragukan kredibilitas tiga tokoh besar dalam kajian hadis, yaitu Abu Hurairah, Imam az-Zuhry dan Imam Bukhari. Salah seorang ulama yang bereaksi terhadap tulisan Ahmad Amin ini adalah Mushthafa as-Siba'i. Melalui kitabnya, *as-Sunnah wa Makânatuha fi at-Tasyrî' al-Islâm,* as-Sibai menyediakan satu bab khusus untuk membantah pemikiran Ahmad Amin. Seluruh dalil yang dikemukakan Ahmad Amin dibantah dengan mengemukakan dalil-dalil

tersebut secara utuh untuk menunjukkan kekeliruan, ketidak-utuhan dan ketidaktelitiannya dalam mengutip dalil-dalil ataupun bukti-bukti sejarah. As-Siba'i menduga Ahmad Amin mengutip dalil-dalil dan fakta sejarah itu bukan dari sumber aslinya, namun dari literature para orientalis yang mengutip secara keliru.[129]

Reaksi yang sama juga muncul dari Indonesia, salah satunya adalah Abdul Choliq Muchtar. Dosen UIN Sunan Kalijaga, menuturkan bahwa buku *Fajr al-Islām*–khususnya pada bagian hadis- menurut sillabi Fakultas Ushuluddin IAIN, adalah buku wajib untuk mata kuliah Pengantar Ilmu Hadis. Padahal beliau (Ahmad Amin) adalah seorang sarjana Islam yang disinyalir oleh sejumlah sarjana Islam lainnya, termasuk dalam kelompok sarjana Islam yang menolak kedudukan hadis sebagai sumber ajaran Islam.[130]

Menurutnya, serangan Ahmad Amin halus terhadap sanad dan matan hadis disisipkan, disertai dengan fakta-fakta historis yang disajikan dengan model cerita yang menarik dan rasional. Uraiannya tampak meyakinkan dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, sehingga bagi para pembaca mungkin tanpa disadari akan meragukan sanad maupun matan hadis.[131] Di atas kepercayaan-lanjut Abdul Choliq Muchtar- tiga ulama inilah sebagian besar hadis bertumpu. Jika ketiganya telah "diracuni" kepercayaannya, maka patut dikhawatirkan bahwa pada suatu saat para "peracun" akan berhasil memasukkan sebagian hadis *maqbûl* ke dalam lemari es.[132]

---

[129]*Muṣṭafa as-Sibâ'i, as-Sunnah wa Makânatuha fî at-Tasyrî'i al-Islâm, terj*. Nurcholish Madjid, *Sunnah* dan Peranannya Dalam Penetapan Hukum Islam; Sebuah Pembelaan Kaum Sunni, cet. ke-3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 205.

[130]Abdul Choliq Muchtar, *Hadis Nabi dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: TH-Press, 2004), 128.

[131]*Ibid.*,128.

[132]*Ibid.*,129.

b. Mahmud Abu Rayyah

Tokoh lain yang sangat kritis terhadap hadis adalah Mahmud Abu Rayyah (w. 1970/1390 H), pemikir yang kemudian diklaim sebagai *ahl al-Qur'ân* dan *mungkir as-Sunnah* ini[133] meragukan banyak hadis hasil koleksi para ulama dengan berbagai alasan. Salah satunya adalah soal kredibilitas sahabat para periwayat hadis yang semuanya dinilai oleh ulama hadis adil. Salah satu yang jadi sorotannya adalah Abu Hurairah dan segala hal yang terkait dengannya dalam periwayatan hadis. Melalui karya monumentalnya, *Adhwâ`u 'alâ as-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difâ' 'an al-Ḥadîṡ*, Abu Rayyah mengemukakan beberapa sisi Abu Hurairah yang disorotnya. Pertama, identitas dan latar belakang Abu Hurairah. Abu Rayyah meragukan kebenaran Abu Hurairah sebagai pribadi yang utuh, beridentitas jelas sebagai sahabat Nabi yang banyak meriwayatkan hadis, baik sebelum maupun sesudah memeluk agama Islam.

Menurut Abu Rayyah, nama lengkap Abu Hurairah diperselisihi, tidak ada yang mengetahui secara pasti nama pemberian orang tuanya terhadap dirinya.[134] Pendapat ini didasarkan pernyataan Ibnu 'Abd al-Bar dalam kitab *isti'āb*-nya. Nama Abu Hurairah diperselisihi termasuk nama ayahnya, karena itu dia hanya dikenal dengan *kuniyah*-nya, Abu Hurairah. Tidak satupun pendapat yang ada dapat diperpegangi.[135] Selain nama, informasi tentang pertumbuhan dan sejarah kehidupannya sebelum Islam juga tidak diketahui oleh para sejarahwan kecuali apa yang dituturkan oleh Abu Hurairah sendiri. Menurut pengakuannya, ia adalah seorang anak

[133]Ahmad Hasan menyebutkan bahwa Abu Rayyah bukan saja ulama yang dicabut *syahadah ilmiah*-nya, tetapi dia juga seorang kaki tangan dari satu gerakan yang hanya berpegang pada al-Qur'an dan menamakan dirinya dengan *ahl al-Qur'an* mengabaikan hadis sebagai tafsir al-Qur'an. Lihat Majid, *Sorotan Terhadap*, footnote 5, 38.

[134]Abu Rayyah, *Aḍwâu,* 195.

[135]*Ibid*.,196.

yatim, fakir yang selalu bekerja menerima upah dari orang untuk kehidupannya dan digelari dengan "Abu Hurairah" karena kesenangannya memelihara anak kucing.[136]

Kedua, motivasi persahabatannya dengan Nabi. Abu Rayyah menyebutkan bahwa para sahabat bergaul dan berinteraksi dengan Nabi demi cinta dan hidayah, namun berbeda dengan Abu Hurairah. Menurut pengakuannya, ia berteman dan bersahabat dengan Nabi demi kepentingan isi perutnya (*'alâ mil'i baṭnih*), bahkan sejarah mencatat bahwa tiap hari ia makan di rumah Nabi atau di rumah salah seorang sahabat Nabi, sampai-sampai sebagian mereka menghindarinya.[137] Ketiga, menerima hadis dari Ka'ab al-Akhbar seorang tokoh Yahudi yang konversi ke agama Islam namun dinilai hanya berpura-pura. Dengan demikian, ia dikategorikan sebagai tabiin. Ka'ab al-Akhbar ini dianggap sebagai salah seorang yang memiliki kontribusi besar terhadap penyebaran *israiliyyat* di masyarakat Islam. Meskipun seorang tabiin, menurut Abu Rayyah, beberapa sahabat ternama seperti Abu Hurairah, *al-'Abādillah* (sebutan bagi empat orang sahabat yang bernama *Abdullah*), Muawiyah, Anas dan yang lain, disebut menerima dan meriwayatkan hadis darinya. Abu Hurairah seringkali menerima *israiliyyat* itu dari Ka'ab al-Akhbar kemudian disebarkan ke masyarakat, bahkan Ka'ab al-Akhbar diberitakan sangat mengagumi tingkat pemahaman Abu Hurairah terhadap kandungan Taurat meskipun saat itu ia belum pernah membaca kitab suci Yahudi itu.

Salah satu hadis Abu Hurairah dari Ka'ab al-Akhbar adalah tentang hari penciptaan alam semesta termasuk Nabi Adam. Imam Muslim meriwayatkan bahwa Abu Hurairah berkata:

---

[136]*Ibid.*
[137]*Ibid.*,197.

"Rasulullah memegang tangan saya, sambil bersabda: "Allah menciptakan debu pada hari Sabtu, menciptakan gunung di hari Ahad, lalu menciptakan pepohonan di hari Senin. Allah menciptakan makruh pada hari Selasa, cahaya di hari Rabu. Allah kemudian menyebarkan berbagai binatang di dalamnya pada hari Kamis. Adam diciptakan di hari pada hari Jumat setelah Ashar, sebagai penciptaan terakhir di saat-saat terkahir antara Ashar dan malam."[138]

Abu Rayyah menuturkan bahwa hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Muslim dan dinilai sahih. Namun menurut Imam Bukhari dan Ibnu Katsir, Abu Hurairah menerima hadis ini dari Ka'ab al-Akhbar mengingat telah menyalahi teks al-Qur'an yang menyebutkan bahwa langit dan bumi diciptakan dalam enam hari. Padahal Abu Hurairah sendiri telah menjelaskan bahwa ia menerimanya dari Nabi, bahkan sambil memegang tangannya. Pertanyaannya -menurut Abu Rayyah- bagaimana hukum terhadap periwayat seperti ini, tidakkah termasuk yang diancam oleh Nabi, berdusta atas nama beliau?[139]

Keempat, keberpihakan politis Abu Hurairah terhadap Bani Umayyah. Ketika terjadi konflik politik antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyyah di mana Umat Islam saat itu terpecah maka Abu Hurairah mendukung Muawiyah. Menurut Abu Rayyah, sikap Abu Hurairah ini sesuai dengan tabiat dan hawa nafsunya guna mencari kekuasaan, harta, dan kelezatan yang hal-hal itu tidak dimiliki kubu Ali, yang hidup kefakiran, kelaparan dan kezuhudan. Jihad Abu Hurairah untuk mendukung Muawiyah ini bukan dengan pedang tetapi tetapi cukup menyebarluaskan dan

[138]*Ibid.,* 207.
[139]*Ibid.*

memelintir hadis-hadis yang isinya mengagungkan Muawiyah guna menarik simpatik masyarakat Islam saat itu.[140]

c. Hasan Hanafi

Tokoh kontemporer lain yang tak kalah kritisnya terhadap hasil penelitian ulama hadis klasik adalah Hasan Hanafi. Dalam konteks karya para ulama, Hasan Hanafi berpandangan bahwa *turaṡ* (tradisi) adalah segala sesuatu yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban yang dominan. Islam dan kebudayaan Arab merupakan entitas yang berbeda. *Turaṡ* merupakan produk kebudayaan Arab realistis empiris dan sosiologis, hasil produk ekonomi-politik. Sedangkan Islam merupakan ajaran idealitas yang senantiasa harus sejalan dengan perkembangan dan perubahan zaman.[141]

Dengan demikian, *dalīl-dalīl naqliyah* yang selama ini menjadi sandaran lahirnya hukum-hukum Islam merupakan produk dan hasil dari dialektika antara idealitas Islam dengan realitas empiris masyarakat saat itu. Sekarang zaman telah mengalami banyak kemajuan dan perubahan, maka sepantasnya pula dalil-dalil tersebut dielobarasi lebih lanjut guna merekonstruksi idealitas Islam untuk kemudian didialogkan dengan zaman sekarang dan diaktualisasikan.[142] Dalam konteks itulah lahir proyek kedua Hasan Hanafi, *min an-naqli ila al-ʻaqli* yang kemudian melahirkan buku khusus tentang studi ilmu hadis, *ʻUlumul Hadis; Min Naqd al-Sanad Ila Naqd al-Matan.* [143] Melalui buku terbarunya ini, Hasan Hanafi

[140]Contoh hadis-hadis yang (diduga) dipelintir dan disebarluaskan oleh Abu Hurairah dapat dibaca pada Abu Rayyah, *ibid.*, 214-215, dan Abdul Majid, *Sorotan*, 51-52.
[141]Kuliah di rumah Prof. Hasan Hanafi di Kairo, tanggal 26 November 2014.
[142]*Ibid.*
[143]Hanafi, *ʻUlûm al-Ḥadîs; Min Naqd as-Sanad Ilâ Naqd al-Matan* (Kairo: *Maktabah Madbuly*, 2012).

mengemukakan pemikiran dan kritikya terhadap metode kritik hadis yang selama ini digunakan oleh ulama hadis.

Pertama, ulumul hadis merupakan *naqliyah* kedua setelah '*ulūmul Qur'an*. Objeknya adalah hadis, sumber Islam yang kedua. Ia merupakan wahyu meski *nuzūl*-nya tidak sama dengan al-Qur'an, dalam arti menjelaskan dan merinci wahyu al-Qur'an pada Nabi. Otoritasnya bergantung pada al-Qur'an, otoritasnya bersandar pada otoritas al-Qur'an. Karena itu menurut Hanafi hadis mengandung unsur kemanusiaan yaitu tafsir dan pemahaman Nabi terhadap wahyu. Apabila keliru maka turunlah wahyu mengoreksinya seperti yang terjadi saat Nabi mengabaikan orang buta yang mendatanginya, dan dalam beberapa kejadian, wahyu lebih banyak mendukung pendapat sahabat seperti Umar bin Khattab ketimbang Nabi.[144] Beliau sendiri membedakan antara wahyu yang diutarakannya dan ucapannya sendiri yang kadang benar, kadang keliru seperti pada kasus mengawinkan kurma yang sudah sangat terkenal.[145]

Kedua, kaitannya dengan al-Qur'an, hadis bukanlah sesuatu yang baru, sebagiannya merupakan *bayān*, *syarḥ* dan *tafṣīl* teoritis maupun aplikatif, seperti ungkapan Nabi, *wasiat tidak berlaku terhadap ahli waris,* dan ungkapannya, *salatlah kalian* (dengan cara) *sebagaimana melihat saya salat.* Oleh karena itu, menurut Hanafi, setiap hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an akan mengundang keraguan.[146] Ketiga, *Ulumul hadis* semuanya adalah *khilafiyat* seperti halnya dengan ilmu-ilmu *naqliyah* yang lain. Karena itu, ia bukanlah ilmu yang disucikan (*muqaddasah*),

[144]Hasan Hanafi, '*Ulûm,* 7-8.
[145]*Ibid.*
[146]*Ibid.*,9.

kebenarannya hanya dari satu sisi yaitu murni sebagai ijtihad manusia yang kebenarannya pluralistik.[147]

Keempat, problematika ilmu hadis pasca *tadwin* telah usai. Bahkan *tadwin* telah berubah ke persoalan yang lebih komplit dan modern. Kritik *jarḥ ta'dīl* tidak dipertimbangkan lagi demikian pula dengan '*ilmu rijāl.* Zaman itu telah jauh dan sekarang telah berubah, sifatnya hanyalah ilmu historis murni seperti halnya dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. Pembaharuannya hanya mungkin bisa dilakukan dengan mengubahnya dari *kritik sanad* ke *kritik matan* serta mengkaji persoalan matan *adabiyah* untuk mengetahui tata cara *tadwīn* dan intervensi faktor manusiawi ke dalamnya, bisa juga dengan metode analisis kandungan matan, tafsir dan pemahamannya. Demikian pula dengan aplikasi kaidah-kaidah kebenarannya dari segi dukungan wahyu, rasional dan realistis. Benar dan maslahat, keduanya merupakan asas *al-Fiṭrah.*[148]

Kelima, syarat utama Hasan Hanafi dalam kritik matannya adalah hadis tersebut harus realistis. Oleh karena itu banyak hadis yang selama ini diyakini kesahihannya oleh para ulama ditolak alias tidak "sahih" menurut standar Hasan Hanafi, termasuk hadis-hadis tentang hal-hal yang ghaib (*al-Ahādīṣ al-Gaibiyah*) yang menurutnya hasil khayalan dan tidak rasional dan hadis-hadis yang panjang (*al-Ahādīṣ ath-Ṭiwāl*). Menurutnya ada hubungan antara hadis-hadis tentang hal-hal yang ghaib dengan hadis-hadis yang panjang. Hadis-hadis tentang hal-hal yang ghaib (biasanya) panjang, sedangkan hadis yang panjang biasanya tentang hal-hal yang ghaib, khayalan membutuhkan tempat yang lapang (*masāḥat*).[149] Demikian pula dengan hadis qudsi. Kata-kata "*qalallahu Ta'ala*" dan sebagainya yang

[147]*Ibid.*,15.
[148]*Ibid.*,18.
[149]*Ibid.*, 369-370.

menandakan hadis itu sebagai hadis qudsi hanya tambahan dari periwayat tertentu untuk menutupi kelemahan hadis itu sehingga pembaca dapat menerimanya tanpa kritis.[150] Hadis yang mengisahkan *Isra mi'rāj* juga ditolak oleh Hasan Hanafi dengan alasan tidak rasional mengingat Nabi Musa mendikte Nabi Muhammad mondar-mandir meminta pengurangan jumlah shalat kepada Allah, dan Nabi Muhammad kesannya sangat lugu. Selain itu, Hasan Hanafi melihat hadis itu panjang sehingga tidak masuk akal sahabat Nabi dapat menghafalnya dengan baik.[151]

Demikian ketiga tokoh kritikus hadis kontemporer dan kontroversial. Dua di antaranya, Ahmad Amin dan Hasan Hanafi, masih berkeyakinan bahwa hadis atau sunnah adalah bagian terpenting dari Islam hingga sekarang, karena perannya sebagai tafsir terhadap al-Qur'an. Oleh karena itu, hemat penulis, kurang tepat jika klaim *munkir as-sunnah* disematkan kepadanya meskipun keduanya meragukan otentisitas sejumlah hadis yang diakui kesahihannya oleh para ulama hadis. Meragukan kesahihan sejumlah hadis tidak berarti menolak atau mengingkari posisi hadis sebagai bagian dari ajaran Islam. Penetapan tentang kualitas hadis-*sahih, hasan dan ḍa'īf*- sifatnya ijtihadi[152] dan ruang diskusi serta perbedaan pendapat tentang penetapan itu sangat terbuka sebagaimana yang sering ditemukan dalam diskusi para ulama hadis, ada hadis tertentu di mana ada ulama yang menetapkan kesahihannya, namun ada pula yang men-*ḍa'īf*-kannya. Sebaiknya pemikiran dan gagasan Ahmad Amin dan Hasan Hanafi dilihat dari perspektif ini.

[150]*Ibid*., 376-377
[151]Kuliah di rumah Prof. Hasan Hanafi, Kairo, tanggal 26 November 2014.
[152]Ẓafar Ahmad al-Usmani at-Tahanawy, *Qawâid fî 'Ulûm al-Ḥadîs,* cet. ke-3 (Beirut: Dar al-Qalam, 1972), 56.

4. Metode Pemahaman Hadis

Dalam konteks pemahaman hadis, sejumlah tokoh kontemporer juga bermunculan dan menawarkan metode baru dalam pemahaman hadis. Berikut ini, penulis akan mengemukakan dua tokoh besar dan berpengaruh: Muhammad al-Gazali dan Syekh Yusuf al-Qaradhawi.

a. Metode Pemahaman Hadis versi Muhammad al-Gazali

Muhammad al-Gazali (w. 1996/1417 H) adalah seorang putra Mesir, alumni al-Azhar, pemikir, penulis dan seorang da'i. Melalui karya monumentalnya, *as-Sunnah an-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadis,* [153] Muhammad al-Gazali mengemukakan aplikasi kritik dan pemahaman hadis Nabi. Untuk kriteria kesahihan sanad, Muhammad al-Ghazali hanya megemukakan tiga syarat, yaitu periwayat harus orang *ḍâbiṭ* dan *'ādil* serta kriteria pertama dan kedua tersebut harus dimiliki oleh seluruh periwayat dalam sanad. Kriteria Muhammad al-Ghazali ini berbeda dengan mayoritas ulama hadis yang menganut lima syarat sebagaimana telah dikemukakan di halaman-halaman lalu, unsur ketersambungan sanad, terhindar dari *syāż* dan '*illat* tidak dikemukakan oleh Muhamma al-Ghazali. Apakah ini salah pemikiran dari Muhammad al-Ghazali atau karena unsur kesengajaan, sulit diketahui secara pasti karena Muhammad al-Ghazali sendiri tidak memberi argumentasi.[154]

---

[153] Penerbitan buku ini mengundang respons pro-kontra luar biasa dari umat Islam Internasional sehingga dicetak ulang selama lima kali secara berturut-turut. Mengundang kontroversial karena Muhammad al-Gazali mempertanyakan kembali hadis-hadis yang selama ini dinilai sahih oleh para ulama hadis yang pada akhirnya ia diklaim sebagai pengingkar sunnah. Sebaliknya para pendukung seperti Fatimah Mernissi, seorang aktivis jender, menilai buku ini sangat mendukung hak-hak perempuan untuk berkiprah dalam masyarakat, telah mengusik ketenangan golongan konservatif dan menjadikan membanjirnya buku-buku dan artikel-artikel yang mendukung dan yang mengutuk Muhammad al-Gazali dan pemikiran-pemikirannya. Lihat Suryadi, *Metode*, 36-37.

[154] *Ibid*.,78.

Hemat penulis, boleh jadi hal ini disengaja oleh Muhammad al-Ghazali sebagai penyederhanaan agar kriteria itu tidak tampak berbelit-belit. Ketiga unsur yang luput dari persyaratan Muhammad al-Ghazali tersebut sebetulnya dapat ter-*cover* dalam kedua persyaratan, *ḍâbiṭ* dan *'ādil* itu. Seorang periwayat yang *ḍâbit* tidak akan lupa menyebutkan periwayat sebelumnya, atau dengan sengaja memutus rantai periwayatannya karena itu bertentangan *'adalah*-nya. demikian pula, ia tidak akan melakukan hal-hal yang bisa menyebabkan hadisnya ber-*syadz* atau ber-'*illat* karena itu bisa menodai kedua sifat *ḍâbiṭ* dan *'ādil* itu.

Adapun metode kritik dan pemahaman matan Muhammad al-Ghazali, Suryadi mengatakan bahwa ia tidak memberikan penjelasan langkah-langkah kongkrit yang berupa tahapan-tahapan dalam memahami hadis Nabi. Namun dari berbagai pernyataannya dalam bukunya tersebut dapat ditarik kesimpulan tentang tolok ukur yang digunakan dalam kritik maupun pemahaman matan. Secara garis besar metode yang digunakan ada empat macam, yaitu: Pertama, pengujian dengan al-Qur'an. Muhammad al-Ghazali mengecam keras orang-orang yang memahami dan mengamalkan secara tekstual hadis-hadis yang shahih sanadnya, namun matannya bertentangan al-Qur'an. Menurutnya, tidak semua hadis orisinil, dan tidak semua hadis dipahami secara benar oleh periwayatnya.[155] Oleh karena itu, Muhammad al-Ghazali sangat menekankan perlunya pemahaman yang mendalam tentang al-Qur'an sebelum melakukan kritik atau pemahaman terhadap matan hadis. Menurut Suryadi, pengujian dengan ayat-ayat al-Qur'an ini mendapat porsi atensi terbesar dari Muhammad al-Ghazali dibanding tiga tolok ukur lainnya. [156] Bahkan M. Quraish Shihab

[155]*Ibid*., 84.
[156]*Ibid.*

beranggapan bahwa meski Muhammad al-Ghazali menawarkan empat tolok ukur, kaidah pertamalah satu-satunya yang digunakan Muhammad al-Ghazali.[157]

Implikasi dari pengujian dengan al-Qur'an ini adalah banyak hadis yang telah dinilai sahih oleh ulama hadis sebelumnya ditolak oleh Muhammad al-Ghazali. Bahkan dengan tegas dia mengatakan bahwa dalam hal-hal yang terkait dengan *maslahat* dan *mu'āmalah duniāwiyah,* akan mengutamakan hadis-hadis *ḍa'īf* bila kandungannya sejalan dengan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an, dari pada hadis yang sanadnya sahih tetapi kandungannya tidak sejalan dengan prinsip-prinsip al-Qur'an.[158] Salah satu hadis dimaksud adalah hadis tentang mayat diazab karena tangisan keluarganya. Sebuah riwayat menyebutkan, Nabi menyampaikan bahwa seorang mayit akan diazab karena tangis keluarganya terhadapnya. [159] Sebetulnya riwayat ini telah dikoreksi oleh Aisyah, istri Nabi, karena dinilai bertentangan dengan al-Qur'an terutama Q.S. al-An'am (6):164.[160] Menurut Aisyah, mayit yang disiksa tersebut adalah mayit orang kafir bukan orang beriman.[161] Meski demikian, Muhammad al-Ghazali menolak hadis tersebut karena menurutnya, penyiksaan terhadap orang-orang kafir karena sesuatu yang tidak diperbuatnya bertentangan dengan Q.S. an-Nahl (16):25.

---

[157]Shihab, "Kata Pengantar", 11.

[158]Lihat al-Ghazali, *Sejarah,* xiv-xv, Suryadi, *Metode,* 84. Dalam konteks ini Khaled M. Abou El Fadl berpendapat bahwa ketika lingkungan sosial berubah dan berkembang, peran berbagai riwayat tersebut juga telah berubah dan berkembang. Sebuah riwayat yang mungkin memiliki dampak yang kecil pada suatu zaman akan memiliki dampak yang sangat besar pada zaman lain. Sebuah riwayat yang dipandang dapat dipercaya pada suatu zaman kemungkinan menjadi tidak dapat dipercaya pada zaman lain. Lihat Abou El Fadl, *Atas Nama,* 463, footnote 6.

[159] Hadis no. 1536. HR. Muslim.

[160]Artinya: "…dan tidaklah seorang yang membuat dosa melainkan kemudharatannya kepada dirinya sendiri; dan seorangyang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali, dan akan diberitakan-Nya kepadamu apa yang kamu perselisihkan.

[161]Imam Badruddin Az-Zarkasyi, *Aisyah Mengoreksi Para Sahabat*, terj. Wawan Djunaedi Soffandi (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), 103-105.

Kedua, pengujian dengan hadis. Hal ini berarti bahwa matan hadis yang dijadikan dasar argumen tidak bertentangan dengan hadis *mmutawatir* dan hadis lainnya yang lebih kuat kesahihannya.[162] Menurut Muhammad al-Ghazali, suatu hukum yang berdasarkan agama tidak boleh diambil hanya dari sebuah hadis yang terpisah dari yang lainnya. Tetapi setiap hadis harus dikaitkan dengan hadis lainnya, dan dikomparasikan dengan petunjuk al-Qur'an. [163] Ketiga, pengujian dengan fakta historis. Dalam hal ini, Muhammad al-Ghazali menyadari bahwa hadis muncul dalam historisitas tertentu. Oleh karena itu, antara hadis dan sejarah memiliki keterkaitan yang saling menguatkan. Adanya kecocokan antara hadis dan fakta sejarah akan menjadikan hadis memiliki sandaran validitas yang kokoh, sebaliknya juga demikian, bila ada perbedaan antara hadis dan fakta sejarah, maka salah satunya diragukan kebenarannya.[164]

Salah satu hadis yang dicontohkan oleh Muhammad al-Ghazali adalah hadis tentang larangan wanita menjadi pemimpin. Hadis ini tidak ditolak oleh Muhammad al-Ghazali, namun menurutnya, pemahamannya yang tidak tepat. Menurutnya, untuk menemukan makna yang tepat, kaitan sejarah dari konteks sosial masyarakat yang dituju oleh hadis harus diperhatikan secara seksama. Hadis tersebut diucapkan oleh Nabi terkait denga peristiwa suksesi di Persia yang menganut pemerintahan monarki yang berada di ambang kehancuran. Oleh karena itu menurut Muhammad al-Ghazali, hadis ini secara spesifik ditujukan kepada Ratu Kisra di Persia, karena seandainya sistem pememrintahan di Persia berdasar musyawarah

[162]Suryadi, *Metode*, 85.
[163]*Ibid.*
[164]*Ibid.*

dan seandainya wanita yang menduduki singgasana kepemimpinan mereka seperti Golda Meir di Israel, mungkin komentar Nabi akan berbeda.[165]

Karena itu, menurut Muhammad al-Ghazali, untuk menghadapi problem yang demikian itu, seharusnya umat Islam kembali kepada pilar-pilar yang menyangga hubungan antara pria dan wanita, sesuai dengan beberapa ayat al-Qur'an seperti Q.S. Ali Imran (3): 195 dan Q.S. al-Nahl (16): 97. Berdasarkan ketentuan itu, seorang wanita boleh saja berkarir di dalam atau di luar rumahnya, dengan syarat tidak melanggar kode etik kesopanan, yang diajarkan syariat, tidak mempertontonkan hiasan dan kecantikan kepada orang lain, tidak mengumbar nafsu, tidak melakukan pergaulan bebas, dan tidak berduaan dengan seorang laki-laki yang bukan se-*maḥram*.[166] Fakta sejarah menunjukkan sangat banyak aktivitas yang dijalankan oleh kaum wanita di berbagai lapangan yang mulia dan terhormat, baik secara local, nasional maupun internasional. Di zaman Nabi para wanita Islam ikut berhijrah ataupun menerima orang-orang yang berhijrah. Mereka ikut shalat berjamaah di masjid bersama Nabi selama bertahun-tahun, merekapun ikut berperang saat tenaganya dibutuhkan. Namun patut disayangkan -lanjut Muhammad al-Ghazali- perna kaum wanita Muslimah di abad-abad mutakhir di sebagian tempat ternafikan.[167]

Keempat, pengujian dengan kebenaran ilmiah. Ini diartikan bahwa setiap kandungan matan hadis tidak boleh bertentangan dengan teori ilmu pengetahuan atau penemuan ilmiah; dan juga memenuhi rasa keadilan atau tidak bertentangan dengan hak asasi manusia. Tidak masuk akal bila ada hadis Nabi yang bertentangan dengan keadilan. Bagi Muhammad al-Ghazali, baagaimanapun sahihnya sanad sebuah hadis, jika muatan

[165]*Ibid*.,95.
[166]*Ibid*.,96.
[167]*Ibid*.,97.

informasinya bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan hak azasi manusia maka hadis tersebut tidak layak dipakai.[168] Salah satu hadis yang diuji dengan kebenaran ilmiah ini adalah hadis tentang urusan dunia, Nabi bersabda: "kalian lebih paham tentang urusan dunia kalian". Menurut Muhammad al-Ghazali, urusan-urusan dunia berkaitan dengan erat dengan dengan kerja keras dan upaya sungguh-sungguh manusia baik yang mukmin maupun kafir.

Menurut Muhammad al-Ghazali, para nabi tidak diutus untuk mengajari manusia tentang kerajinan tangan, keterampilan dalam pertukangan dan pertanian. Mereka juga tidak diutus sebagai arsitek bangunan, jalan atau jembatan, ataus sebagai dokter spesialis. Tugas pokok dari misi mereka adalah menjelaskan tentang prinsip-prinsip akidah, ibadah, akhlak dan *tazkiyah* baik untuk diri pribadi ataupun untuk masyarakat. Juga menyebarkan ajaran-ajaran yang mempererat hubungan manusia dengan Tuhan mereka, atau antar sesama mereka sendiri, di samping mempersiapkan jiwa mereka untuk menghadapi saat kembali kepada Allah sebagai manusia yang saleh dan bertaqwa.[169]

b. Syeikh Yusuf al-Qaradhawi

Pemikir kontemporer selanjutnya adalah Yusuf al-Qaradhawi (selanjutnya akan disebut al-Qaradhawi).[170] Ia adalah Murid Muhammad al-Ghazali dan seorang pemikir, da'i internasional, dan penulis produktif, buku-bukunya, hasil karyanya telah mencapai delapan puluhan belum termasuk artikelnya yang tersebar di berbagai jurnal internasional. Dibanding Muhammad al-Ghazali, paradigma dan pemikiran hadis al-

[168]*Ibid.*,86.
[169]*Ibid.*,134.
[170]Lahir di *Safat Turab*, bagian barat Mesir, pada tanggal 6 September 1926. Pendidikan S1 (Studi Agama), S2 (Tafsir-Hadis) dan S3 (Hukum) semuanya diselesaikan di universitas al-Azhar, Kairo. Baca *ibid.*,44.

Qaradhawi lebih jelas dan sistematis. Dalam pandangan al-Qaradhawi, sunnah Nabi adalah memiliki tiga karakter, yaitu komprehensif (*manhaj syumūli*), seimbang (*manhāj mutawāzin*), dan memudahkan (*manhāj muyassar*). Menurut al-Qaradhawi, ketiga karakteristik ini akan mendukung pemahaman yang utuh terhadap suatu hadis. Selain itu, al-Qaradhawi mengemukakan tiga prinsip dasar dalam memahami sunnah. *Pertama,* meneliti ke-*shahih*-an hadis dengan mengacu pada ketetapan para pakar hadis yang dipercaya, baik sanad maupun matannya. *Kedua,* memahami sunnah sesuai dengan pengertian bahasa, konteks dan *asbab wurūd* teks hadis untuk menemukan makna suatu hadis yang sesungguhnya. *Ketiga,* memastikan bahwa sunnah yang dikaji tidak bertentangan dengan nash-nash lain yang lebih kuat.

Secara metodologis, pemahaman hadis al-Qaradhawi terbingkai ke dalam delapan langkah-langkah berikut:[171] Pertama, memahami hadis sesuai petunjuk al-Qur'an. Senada dengan Muhammad al-Ghazali, al-Qaradhawi berpandangan bahwa kandungan hadis sahih tidak mungkin bertentangan dengan al-Qur'an, dan kalaupun bertentangan, bisa jadi hadis tersebut tidak sahih, pemahamannya yang tidak tepat atau pertentangannya denga al-Qur'an hanya semu, bukan *hakiki.* Salah satu hadis yang ditolak oleh al-Qaradhawi karena dinilai bertentangan dengan al-Qur'an adalah hadis tentang *garāniq.* Seperti halnya dengan Muhammad al-Ghazali, al-Qaradhawi juga sangat menyayangkan sikap Ibnu Hajar al-Asqalani yang menerima hadis ini.[172] Kedua, menghimpun hadis-hadis yang setema. Hal ini perlu dilakukan agar hadis-hadis yang *mutasyābih* dapat dikembalikan

[171]Metode pemahaman hadis al-Qaradhawi ini juga dikemukakan oleh al-Qaradhawi pada bukunya yang lain, *Pengantar Studi Hadis,* terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodian (Bandung: Pustaka Setia, 2007),156-275.

[172]Suryadi, *Metode,* 137-138.

kepada yang *muhkam*, yang *muṭlaq* dihubungkan dengan yang *muqayyad*, yang *'am* ditafsirkan dengan yang *khas*. Dengan demikian, makna yang dimaksud akan semakin jelas dan satu sama lain tidak boleh dipertentangkan. Hadis yang bisa dicontohkan dengan metode ini adalah hadis tentang ancaman bagi orang yang menjulurkan sarung hingga ke mata kakinya. Di riwayatkan oleh Abu Dzar al-Ghifary, Nabi bersabda: "ada tiga macam orang yang akan diabaikan oleh Allah pada hari kiamat, *al-mannān* yaitu orang yang memberi (shadaqah) tapi selalu diungkit-ungkit, orang yang menawarkan dagangannya dengan sumpah palsu, dan orang yang memanjangkan sarungnya (hingga menutupi mata kakinya)".[173]

Menurut al-Qaradhawi, hadis diatas sifatnya *muṭlaq*, dan *taqyīd*-nya adalah hadis yang dikoleksi oleh Imam Bukhari. Bahwa ketika Nabi mengemukakan ancaman terhadap orang menjulurkan sarungnya karena kesombongan, Abu Bakar bertanya kepada Nabi soal sarungnya yang selalu menjulur ke bawah padahal dia selalu menariknya. Nabi menjawab bahwa Abu Bakar tidak termasuk orang yang sombong.[174] Jadi, menurut al-Qaradhawi –dengan merujuk kepada an-Nawawi dan Ibnu Hajar- kemuthlakkan hadis pertama di atas harus dipahami dalam konteks "kesombongan", inilah yang diancam dengan sanksi yang keras.[175] Dan kesombongan itulah sebagai satu-satunya alasan sehingga tidak ada kemungkinan penafsiran lain.[176]

---

[173]Hadis no.154-155, "Bâb al-Imân*"*, Muslim al-Ḥajjâj, *Ṣaḥîh Muslim*, lihat juga hadis no.5341, "Bab al-Libâs*", al-Bukhâri, Ṣaḥîh,* dan hadis no.5235, "Bâb az-Zinâh. Ahmad bin Syuaib an-Nasâi, *Sunan an-Nasâi*, dalam Program CD al-Mausû'ah al-Ḥadîs asy-Syarîf.

[174] Hadis no. 5338, "Bâb al-Libâs", Al-Bukhari, *Ṣaḥîh,* dalam Program CD al-Mausû'ah. Al-Qaradhawi mengemukakan beberapa hadis yang menurutnya berfungsi sebagai *taqyîd* terhadap ke-*muṭlak*-an hadis pertama.

[175]Al-Qaradhawî, *al-Madkhal*,174.

[176]*Ibid.*,177.

Ketiga, kompromi atau *tarjih* terhadap hadis-hadis yang kontradiktif. Al-Qaradhawi berpendapat bahwa secara prinsip, nash-nash syariat yang benar tidak mungkin bertentangan, sebab kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran. Andaikata ada pertentangan, maka hal itu hanya tampat dari luar saja. Bagi al-Qardhawi, kompromi antara kedua nash yang saling bertentangan, tanpa harus memaksakan sehingga keduanya dapat diamalkan akan lebih baik dari pada men-*tarjīḥ* dengan mengabaikan salah satu dari keduanya dan memprioritaskan yang lainnya.[177] Hadis tentang ziarah kubur bagi wanita adalah salah satu contoh yang dikemukakan oleh al-Qaradhawi. Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Rasulullah melaknat para wanita yang sering berziarah (*zawwarât*) kubur.[178]

Secara sepintas dipahami dari hadis di atas bahwa perempuan tidak dianjurkan untuk melakukan ziarah kubur, bahkan Nabi membencinya. Namun ditemukan sejumlah hadis yang ke-*sahih*-annya lebih kuat dan seolah bertentangan dengan hadis yang telah disebut. Salah satunya menyebutkan bahwa Aisyah bertanya kepada Nabi tentang ucapan apa yang (sebaiknya) dilontarkan kepada para penghuni kubur. Nabi menjawab, ucapkanlah: *assalamu 'ala ahli ad-diyâri min al-mukminîn wa al-muslimîn wa yarḥamu Allah al-mustaqdimîn minna wa al-musta'khirîn wa inna insyaa Allah bikum al-lâḥikûm.*[179] Al-Qaradhawi menyebutkan bahwa meskipun hadis-hadis yang membolehkan ziarah kubur bagi wanita lebih kuat, mengkompromikannya masih mungkin dilakukan. Dengan mengutip pendapat al-Qurthubi, al-Qardhawi mengatakan bahwa kata laknat pada hadis tersebut ditujukan kepada wanita yang sering/selalu berziarah seperti

[177]*Ibid.*,186.

[178]Hadis no.976, "Bab al-Janâiz", Muhammad bin 'Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, dalam Program CD al-Mausû'ah. Dari jalur Ibnu Abbas dan Hassan bin Tsabit diriwayatkan dengan kata "zâirah".

[179]Hadis no. 974, Muslim, *Ṣaḥîh.*

penggunaan kata "*zawwarāt"* yang menunjukkan sering. Boleh jadi alasannya adalah dampaknya atas hak-hak suami yang terabaikan, menampakkan aurat (*tabarruj*) dan meratapi yang sudah meninggal.[180]

Keempat, memahami hadis-hadis sesuai latar belakang situasi dan kondisi serta tujuannya. Menurut al-Qaradhawi, untuk memahami hadis dengan baik dan mendalam, kita perlu mengetahui konteks yang menjelaskan situasi dan kondisi munculnya suatu hadis, sehingga diketahui maksud hadis tersebut dengan seksama, bukan atas dasar perkiraan semata atau dipahami sesuai dengan makna lahiriah yang jauh dari tujuan sebenarnya. Alasanya, ada hadis yang didasarkan pada kondisi waktu tertentu untuk mencapai kemaslahatan yang ingin dicapai atau untuk menolak bahaya tertentu, atau untuk menyelesaikan suatu masalah yang muncul pada saat itu. Artinya, lanjut al-Qaradhawi, hukum yang terdapat dalam suatu hadis adakalanya bersifat umum dan permanen. Namun, jika dikaji lebih lanjut, hukum tersebut terkait dengan alasan (*'illat*) tertentu, sehingga hukum itu tidak akan berlaku jika alasannya tidak ada. Sebaliknya, hukum itu berlaku jika alasannya ada.[181]

Hadis tentang larangan bagi perempuan bepergian jauh tanpa ditemani mahram adalah hadis yang dibahas oleh Al-Qaradhawi dengan cara kerja ini. Nabi bersabda: "tidak boleh seorang bepergian jauh kecuali dengan mahramnya". Menurut al-Qaradhawi, alasan di balik larangan ini adalah kekhawatiran akan keselamatan perempuan yang berpergian sendiri tanpa disertai suami atau *maḥram.* Ketika itu sarana transportasinya adalah unta, *bigāl,*dan keledai. Mereka biasanya menempuh padang pasir dan daerah-daerah yang sepi dan tidak berpenghuni. Jika dalam kondisi

[180]Al-Qardhawî, *al-Madkhal.* 191-192.
[181]*Ibid.*, 202.

perjalanan seperti itu, seorang perempuan luput dari bahaya, harga dirinya akan tetap tercemar. Akan tetapi, apabila kondisinya telah berubah, seperti pada masa sekarang, ketika perjalanan jauh ditempuh dengan pesawat terbang yang dapat mengangkut seratus penumpang atau lebih, atau kereta api yang mengangkut ratusan penumpang, dan tidak ada lagi alasan untuk mengkhawatirkan keselamatan wanita yang berpergian sendiri, secara syariat hal itu tidak menjadi masalah dan tidak dianggap menyalahi hadis.[182]

Kelima, membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap. Menurut al-Qaradhawi, orang terkadang keliru dan kacau dalam memahami sunnah karena mereka tidak memisahkan antara substansi sebuah hadis dengan sarana yang disebutkan. Mereka mencampuradukkan antara tujuan tetap yang hendak dicapai dengan sarana temporer atau lokal yang menunjang pencapaian tujuan. Mereka lebih mementingkan sarana itu, seolah-olah itulah yang menjadi tujuan sebenarnya. Padahal sarana bisa berubah, bahkan mesti berubah, sesuai dengan lingkungan, zaman, adat kebiasaan dan sebagainya, sementara tujuan tetap dan abadi.[183] Apabila hadis menentukan sarana tertentu, hal itu dimaksudkan untuk menjelaskan suatu realita, bukan untuk mengikat kita dengannnya, ataupun menutup kita dengan sarana lainnya.[184] Cara kerja seperti ini dikemukakan oleh al-Qaradhawi ketika mengulas tentang hadis-hadis rukyatulhilal untuk menentukan awal dan akhir Ramadan. Pemikiran al-Qaradhawi tentang ini akan penulis kemukakan pada bab keempat.

Keenam, membedakan antara ungkapan *ḥaqîqah* dan *majāz.* Al-Qaradhawi menuturkan bahwa bahasa Arab seringkali menggunakan ungkapan dalam bentuk *majāz* (kiasan, metaphor), dan ungkapan dalam

[182]*Ibid.*,207-208.
[183]*Ibid.*,218.
[184] *Ibid.*,220.

bentuk *majāz*, lebih berkesan ketimbang dalam bentuk hakiki atau biasa. Karena itu Nabi yang diyakini seorang penutur bahasa Arab yang paling menguasai balaghah (retorika) seringkali menggunakan ucapan-ucapan yang berbentuk *majāz* agar pengungkapan maksudnya lebih berkesan kepada para sahabatnya. Pengertian *majāz* ini meliputi *majāz lugawi, 'aqli, isti'ārah, kināyah,* dan berbagai ungkapan lainnya yang tidak menunjukkan makna sebenarnya secara langsung, tetapi hanya dapat dipahami dengan berbagai indikasi yang menyertainya, baik yang bersifat tekstual maupun kontekstual. Termasuk di dalamnya, kepercayaan imajiner yang dinisbatkan kepada bintang-bintang, burung-burung, benda mati serta makna-makna abstrak tertentu.[185]

Dalam keadaan tertentu-menurut al-Qaradhawi- adakalanya pemahaman berdasarkan *majāz* merupakan suatu keharusan. Sebab jika tidak, maknanya akan menyimpang dari makna yang dimaksud dan akan terjerumus ke dalam kekeliruan. Contoh hadis dimaksud adalah ucapan Nabi kepada para istrinya, "yang paling cepat menyusulku di antara kalian - sepeninggalku- adalah yang paling panjang tangannya". Para istri Nabi memahami ungkapan Nabi tersebut secara lahiriyah sehingga mereka saling mengukur, siapa yang paling panjang tangannya di antara mereka. Padahal, makna hakikinya adalah yang paling baik dan paling dermawan.[186]

Namun demikian, al-Qaradhawi tetap memberikan *warning* agar berhati-hati dalam menakwilkan hadis-hadis yang berbentuk *majâz*. Menurutnya, itu tindakan berbahaya, seorang ilmuwan muslim tidak boleh melakukannya kecuali ada alasan, rasional maupun tekstual yang mengharuskannya. [187] Sebagai bentuk kehati-hatiannya, al-Qaradhawi

[185] *Ibid.*,239.
[186]*Ibid.,* 240-241.
[187]*Ibid.*,260.

sepakat dengan Ibnu Taimiyah untuk tidak menakwilkan hal-hal yang terkait dengan sifat-sifat Allah, alam ghaib, dan keadaan akhirat. Menurutnya, tidak menakwilkan tanpa alasan yang jelas, mengembalikannya kepada Allah Yang Maha Mengetahuinya adalah lebih baik dari memaksakan diri untuk mengetahui sesuatu yang tidak kita ketahui.[188]

Ketujuh, memastikan makna kata-kata dalam hadis. Dalam memahami sunnah, al-Qaradhawi juga menekankan pentingnya memastikan makna konotasi dari lafadz yang terkandung dalam hadis. Sebab, terkadang makna sebuah lafadz berubah baik karena perubahan zaman, perbedaan tempat dari suatu lingkungan ke lingkungan lain. Salah satu contoh yang diangkat adalah makna kata *"taṣwîr"*(pembuatan gambar) dan "*al-muṣawwir"* (pembuat gambar) yang menurut sejumlah hadis, Nabi mengancam mereka dengan siksa yang amat pedih. Namun, sekarang ini kata *taṣwîr* digunakan untuk menyatakan suatu kegiatan pengambilan gambar dengan kamera, padahal teknologi fotografi ini belum ada dan tidak dikenal pada masa Nabi, maka tidak mungkin ditujukan kepada tukang foto. Oleh karena itu, menurut al-Qaradhawi, tidaklah tepat mengkategorikan tukang foto yang dalam bahasa Arab juga disebut dengan *al-muṣawwir* sebagai profesi yang diancam oleh Nabi dalam hadis tersebut.

Perkembangan selanjutnya, setelah sekian lama kajian hadis hanya berkutat pada kritik otentisitas sanad dan matan serta metode pemahamannya, maka belakangan muncul model penelitian living hadis, sebuah model penelitian yang digagas oleh para dosen hadis dan ilmu hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Model penelitian ini sepertinya terinspirasi dari pemikiran Fazlur Rahman yang membedakan antara hadis

[188]*Ibid.,* 264.

dan sunnah, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Tradisi yang terus berjalan sebagai keberlanjutan atau teladan dari Nabi, disebut oleh Rahman sebagai ”sunnah yang hidup” (*living sunnah*),[189] yaitu sunnah yang dilakukan oleh generasi setelah Nabi Muhammad yang disertai dengan penafsiran yang kontinyu dan progresif sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat setempat. Dari sini kemudian muncul penafsiran-penafsiran yang sifatnya individual, perbedaan pendapat di kalangan sahabat satu dengan yang lain, ada yang menganggap sebagai sunnah dan lain tidak. Muncul pula istilah Sunnah Madinah, sunnah Kufah dan sebagainya.

Era *living sunnah* kemudian berakhir setelah proses pembukuan hadis dilakukan. Menurut Rahman, untuk menghadapi eksterimisme dan penafsiran yang sewenang-sewenang yang sudah gawat terhadap sunnah Nabi, kanonisasi hadis muncul dalam skala besar-besaran.[190] Konsekuensinya, sunnah dalam bentuknya sebagai laporan dan cerita tentang generasi dahulu harus dilakukan penyaringan, mana yang benar dari Nabi dan mana yang hanya diklaim berasal dari Nabi.[191] Apabila sebelumnya yang terjadi adalah *living sunnah* atau sunnah yang hidup maka sejak gerakan hadis ini, terciptalah living hadis, yaitu terbangunnya sebuah tradisi yang hidup di masyarakat tertentu yang didasarkan pada hadis. Kalau pada *living sunnah* terkandung unsur tradisi/amalan Nabi *plus* tafsiran masyarakat pengamalnya yang berpijak pada aspek kemaslahatan masyarakat setempat, maka pada *living hadis* yang ada hanya unsur hadis itu semata tanpa tafsir. Para pengamal tradisi ini tetap teguh mengamalkan tradisinya apa adanya dengan bersandar pada hadis tanpa harus ”merepotkan

[189]Fazlu Rahman, *Islam.*Terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 86-87.
[190]*Ibid.*,92-93.
[191]*Ibid.*,94.

diri" menyelami untuk menangkap semangat atau ide moralnya. Singkatnya, hadis merupakan "sebab" munculnya tradisi tersebut.

Alfatih Suryadilaga melihat setidaknya ada tiga varian *living hadis* yang berkembang.[192] Pertama, tradisi tulis, tradisi tulis yang khas Indonesia dalam kaitannya dengan hadis cukup kuat, seperti yang terpampang di ruang-ruang publik, masjid, sekolah, pesantren, sudut-sudut jalan dan sebagainya. Di Kalimantan Timur misalnya, tradisi seperti ini cukup kuat terutama di sejumlah daerah yang basis [193] keislamannya dikenal kuat semisal Tabah Grogot Kabupaten Pasir dan lain-lain. Meski tidak semua yang terpampang itu itu adalah hadis, masyarakatnya menganggapnya sebagai hadis. Seperti ungkapan "*an-naẓâfat min al-îmân"* yang bertujuan untuk menghimbau masyarakat sekitar menciptakan suasana lingkungan yang bersih dan nyaman.[194] Kedua, tradisi lisan. Menurut Suryadilaga, tradisi ini telah berlangsung dalam living hadis seiring dengan praktik yang dilakukan oleh umat Islam. Salah satu yang bisa dicontohkan adalah tradisi pada salat Jum'at dengan membaca surah as-Sajadah di rakaat pertama yang diawali dengan sujud tilawah dan surah al-Insan pada rakaat kedua. Demikian pula dengan lafadz-lafadz zikir dan doa yang masih sangat kental di masyarakat.[195]

Ketiga, tradisi praktik. Tradisi ini cenderung lebih banyak dilaksanakan oleh umat Islam. Tradisi tersebut sudah sangat kental dengan masyarakat berdasarkan sosok Nabi Muhammad dalam menyampaikan

[192]M.Alfatih Suryadilaga, "Model-Model Living Hadis" dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: TH-Press, 2007), 116.

[193] Abdul Majid dan Limyah Al-Amri, "Living Hadis di Kota Samarinda; Studi Pemahaman Masyarakat Terhadap Hadis-Hadis tentang Penggunaan Sorban dan Tongkat dalam Berkhutbah", Laporan Penelitian, STAIN Samarinda, 2009, 21.

[194]M.Alfatih Suryadilaga, "Model", 117.

[195]*Ibid.*121-122.

ajaran Islam. Uniknya, kadang sebuah tradisi yang dinisbahkan kepada Nabi sangat kuat di daerah tertentu tetapi tidak di daerah lain, praktek serupa tidak ditemukan atau tidak mentradisi. Contoh yang bisa dilihat dalam hal ini adalah tradisi penggunaan sorban dan tongkat saat berkhutbah. Bagi sebagian besar masyarakat Islam Samarinda, tradisi tersebut merupakan sunnah yang dicontohkan oleh Nabi sehingga ”harus” dilakukan. Disebut harus, karena ketika seorang khatib tidak menggunakannya maka ia tidak akan diundang lagi oleh pengurus masjid setempat pada Jumat-Jumat berikutnya karena dinilai tidak patuh terhadap sunnah, fatwa ulama dan menyalahi ”kaum tua”.[196]

Demikian pula denga tradisi *tasmiyah*, sebuah ritual pemberian nama terhadap seorang bayi yang baru lahir. Istilah ini sangat populer di masyarakat Islam Samarinda bahkan melebihi istilah aqiqah. *Tasmiyah* merupakan tradisi yang terbagun dari hadis Nabi tentang anjuran meng-aqiqah bayi yang baru lahir di hari ketujuh pasca kelahirannya dengan menyembelih kambing, memberi nama dan menggunting beberapa helai rambutnya. Namun ketika orang tua bayi tersebut belum mampu melaksanakannya pada hari ketujuh karena faktor ekonomi misalnya, maka ia cukup melaksanakan ritual pemberian nama sebagai *takrīm* terhadap hari ketujuh tersebut dan tanda syukur atas kelahiran bayinya dengan selamat.[197]

Model penelitian *living* hadis ini mengesampingkan kajian autentisitas hadis yang menjadi sandaran tradisi terseut, kajian utamanya adalah penjelasan tentang pemahaman masyarakat terhadap hadis tersebut

[196]Abdul Majid dan Limyah Al-Amri, “Living Hadis”, 48-50.
[197]Abdul Majid, “Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dan Pengaruhnya terhadap Tradisi Islam Kota Samarinda” Laporan Hasil Penelitian Kerjasama Litbang Kemenag Pusat, 2012, 64.

dan selanjutnya memotret tradisi yang terbangun dari hadis dan pemahaman itu.

Demikianlah, metode pemahaman dan model penelitian hadis Nabi mengalami perkembangan dari waktu ke waktu seiring dengan perkembangan pemikiran dan perkembangan ilmu-ilmu lain yang dipandang dapat diintegrasi dan dikoneksikan dengan kajian hadis itu sendiri, seperti hermeneutika, sosiologi, antroplogi dan ilmu komunikasi.

BAB III
KELAHIRAN LDII DAN PASANG SURUT RELASINYA DENGAN NEGARA

A. Sejarah Lahir Dan Perkembangannya

Ada perbedaan data yang tim temukan tentang sejarah lahirnya LDII. Secara tertulis dari LDII dikemukakan bahwa cikal bakal LDII yang berdiri pada tanggal 20 November 1990 berasal dari LEMKARI (Lembaga Karyawan Islam).[198] Sementara literatur di luar LDII yang kami dapatkan menyebutkan bahwa cikal bakal LDII jauh sebelum LEMKARI, yaitu sejak dari *Jamaah Qur'an Hadits, Darul Hadis* dan Islam Jamaah. Pada perkembangannya, Darul Hadis dan Islam Jamaah secara berturut-turut dilarang oleh pemerintah. Mungkin itulah penyebabnya mengapa komunitas LDII tidak mengemukakannya dalam data resminya untuk menghapus jejak relasinya dengan kelompok terlarang ini. Jamaah Qur'an Hadits adalah nama kelompok asuhan Nur Hasan al-Ubaidah[199] sekaligus bertindak

[198] "Ke-LDII-an; LDII Sebagai Organisasi Pembelajar" dalam *Cinta Alam Indonesia Permata XXXVIII* 2017, h. 9.

[199] Nur Hasan al-Ubaidah adalah pendiri dan Amir Darul Hadis. Tidak ada data resmi dari LDII terkait biografinya namun penulis menemukan pada penelitian yang pernah dilakukan seorang peneliti di IAIN (UIN) Sunan Ampel. Nama lengkapnya Nur Hasan bin al-Ubaidah bin H.Abdul Aziz bin Thahir bin Irsyad. Lahir pada tahun 1908 di Wonomarto, Kec. Purwoasri, Kediri Jatim. Dalam riwayat pendidikannya disebutkan bahwa disamping dididik langsung oleh ayahnya, Nur Hasan juga mengenyam pendidikan Islam di beberapa pondok pesantren seperti Pondok Lirboyo, Pedes Semelo Perak Jombang, Pondok Sampang Madura. Disebutkan bahwa saat menunaikan ibadah haji keduanya pada tahun 1933, Nur Hasan menyempatkan pendalaman ilmu agama Islam di Mekah. Di Masjidil Haram ia belajar Sahih Bukhari dan Sahih Muslim yang diasuh oleh Syaikh Abu Umar Hamdan dari Maroko. Ia juga masuk ke Madrasah Darul Hadis mengkaji Kitab sunan-an-Nasai, Sunan Ibnu Majah, Sunan Abu Daud, Sunan at-Turmudzi dan lain-lain. salah seorang guru Nurhasan di Madrasah ini adalah Abu Samah. Setelah dia kembali ke Indonesia ia mulai menyebarkan pahamnya ke masyarakat sekitarnya terutama kepada keluarganya. Namun riwayat

sebagai Amir-nya yang berbaiat. Selama kurang lebih sepuluh tahun kelompok ini berjalan, namanya kemudian diubah menjadi Darul Hadits. Nama ini diambil dari nama madrasah tempat yang diakui oleh Nur Hasan belajar agama di Makkah. Pada tahun 1950, Darul Hadis yang berpusat di Jawa Timur pertama kalinya memiliki cabang di Burengan Banjaran Kediri, namun pada akhirnya berubah menjadi pusat penyebarannya hingga sekarang, sementara tempat lahirnya Pondok di Dukuh Bangi Monomarta Purwosari Kediri telah musnah dan didiami oleh adik kandung Nur Hasan al-Ubaidah, H. Fattah yang tidak sepaham dengan kakaknya tersebut.[200]

Darul Hadis secara resmi didirikan pada tanggal 2 Januari 1957 disahkan melalui pertemuan di Balungjeruk, Plemahan Kediri dan diputuskan di Surabaya. Namun karena ajarannya dinilai meresahkan masyarakat maka ajaran Darul Hadits dilarang melalui SK Pangdam VIII/Brawijaya Jawa Timur yang ditandatangani oleh Mayjen Jasin pada tahun 1967 ajaran Darul Hadis dilarang.[201] Isi surat itu larangan bagi seluruh anggota Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI/TNI dan POLRI) dan keluarganya dilarang memasuki aliran tersebut dan aliran serupa demi terwujudnya ketertiban umum.[202]

Larangan tersebut kemudian direspons oleh mereka dengan mengubah nama dari Darul Hadis ke *Yayasan Pendidikan Islam Djamaah* (YPID). Para pengikutnya di daerah menggunakan nama berbeda-beda, di Jakarta *Yayasan Pondok Pendidikan Nasional* (Yappenas), di Tanjung

pendidikannya di Mekah itu dibantah oleh berbagai kalangan termasuk dari pihak Darul Hadis di Makkah. Sebuah riwayat menyebutkan bahwa saat Nur Hasan tidak belajar ilmu Islam tetapi memperdalam ilmu-ilmu kekuatan ghaib dari orang-orang Badui dan Persia. Lihat M.Fajrul Munawwir, "Metode Pemahaman Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Terhadap Al-Qur'an dan Al-Hadits," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 1995, h.25-28.

[200] M.Fajrul Munawwir, "Metode …," h. 30.

[201] Hilmi Muhammadiyah, *LDII Pasang Surut Relasi Agama dan Negara* (Cet.I, Depok: 2013), h.125.

[202] M.Fajrul Munawwir, "Metode Pemahaman…," h. 31.

Karang *Jamaah Darul Hadis,* di Bogor *Gerakan Darul Hadis,* di Yogyakarta dan Lamongan *Lembaga Pendidikan Ahlus Sunnah wal Jamaah,* di Gunung Kidul *Jamaah Islam Murni,* di Bantul *Jamaah Islam Manqul,* dan sebagainya. Perkembangan berikutnya, nama yang beragam tersebut diseragamkan menjadi *Islam Jamaah.* Pergantian nama cukup efektif karena mulai dikenal masyarakat, bahkan banyak artis Ibu Kota yang terkenal saat itu jadi pengikut ajaran ini seperti Benyamin S, Ida Royani, Keenan Nasution, dan lain-lain sebagainya.[203]

Pada saat grafik perkembangannnya semakin meninggi, Islam Jamaah menjadi sorotan publik karena meresahkan masyarakat sehingga pemerintah kembali mengeluarkan Surat Keputusan yang melarang ajaran Islam Jamaah/Darul Hadis melalui SK Jaksa Agung RI No. Kep.089/DA/10/1971 tertanggal 29 Oktober 1971. Ajaran yang dikembangkan oleh Nur Hasan al-Ubaidah ini dianggap sebagaian *deviant grup* dari kelompok Islam *mainstream.* Beberapa doktrin keagamaan pengikut Nur hasan al-Ibaidah dan prakteknya dinilai kontroversial, selanjutnya pada tanggal 20 Agustus 1979 LDII mendapat fatwa sesat dari MUI DKI Jakarta bahwa ajaran Islam Jamaah, Darul Hadis atau apapun nama yang dipakainya adalah ajaran yang sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang memancing-mancing timbulnya keresahan yang mengangganggu kestabilan negara.[204] Keputusan serupa dikeluarkan oleh Kepala Staf Angkatan Laut RI yang melarang semua anggota dan keluarganya melarang memasuki aliran-aliran terlarang seperti Darul Hadits, Islam Jamaah, YPID, Yappenas dan organisasi lain yang serupa. Keputusan Kepala Staf AL ini merupakan turunan Surat Keputusan

[203] Hilmi Muhammadiyah, *LDII Pasang Surut Relasi Agama dan Negara* (Cet.I, Depok: 2013), h. 126-127.
[204] *Ibid.*

Panglima ABRI No. 15760, Laksamana Laut Mulyadi tertanggal 2 Desember 1968.[205]

Berbagai larangan yang bermunculan itu menyebabkan Nur Hasan al-Ubaidah kesulitan dalam menjalankan aktivitas dakwahnya. Namun ia tidak kehilangan akal dan tidak berputus asa. Akhirnya ia kemudian mengubah starteginya, melakukan beberapa pendekatan dan membangun sikap koperatif kepada semua kelompok keagamaan termasuk kepada penguasa ke semua tingkatan pemerintahan. Salah satu strategi yang dilaukan adalah mendirikan Djamaah Motor Club (DMC) yang menghimpun para pengendara kendaraan bermotor termasuk motor besar. Melalui DMC ini mereka mulai mendekatai pemerintah dengan berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas pemerintah seperti peringatan Hari-Hari Besar Nasional, HUT Kemerdekaan, Hari kebangkitan Nasional, Kesaktian Pancasila, dan lain sebagainya.[206]

Selain mendirikan DMC, Nurhasanah juga bergabung ke Golkar. Pada tahun 1971 ini para pengikut Nur Hasan al-Ubaidah menemukan momentumnya di mana saat itu menjelang pemilu. Nur Hasan al-Ubaidah berhasil merapat ke Golkar Jatim yang saat itu sangat berambisi memenangkan Pemilu di Jawa Timur meskipun dikenal sebagai basis PDI dan kelompok Islam. Menurut salah satu sumber, menjelang pemilu 1971 partai-partai Islam mengalami masa-masa sulit karena dibawah tekanan Orde Baru yang ingin menegakkan ideologi Pancasila sebagai ideologi tunggal. Gerakan umat Islam saat itu nyaris mati suri, namun tiba-tiba muncul seorang Mudjiono yang memunyai ide menghidupkan sosialisme Islam karena melihat umat Islam saat itu merupakan kelompok terbelakang,

[205] M.Fajrul Munawwir, "Metode Pemahaman…," h. 32.
[206] M.Fajrul Munawwir, "Metode Pemahaman…," h. 33.

tidak mampu berpikir kritis. Staretginya, sosialisme harus menyentuh masyarakat, para aktivis sosialis harus masuk ke dalam kelompok Islam. Mudjiono menyayangkan para santri yang hidupnya tradisionil dan tidak memiliki kendaraan politik, semenstara Pemerintah Orde Baru menekan ormas-ormas Islam untuk mengurus politik, cukup fokus pada urusan agama. Mudijomo kemudian mendirikan Islamic Study Club (ISC) guna membangun kesadaran umat Islam dalam berpolitik. Selanjutnya, ia mencari guru untuk mengisi pengajian dan akhirnya bertemu dengan seorang ustadz, Bronto yang siap mengisi pengajian tanpa imbalan.

Bronto inilah kemudian yang memperkenalkan gurunya, KH. Nurhasan, kepada Mudijomo sehingga jadi mitra politik yang saling menutupi. Mudijomo memiliki kekurangan pada ilmu keislaman namun mempunyai pandangan politik bahwa umat Islam harus memiliki kesadaran berorganisasi untuk meraih cita-cita bersama, harus maju dan mandiri, sementara KH. Nurhasan menguatkannnya dengan dalil-dalil dari al-Quran dan hadis. Kolaborasi ini menemukan momentum terbaiknya saat berhasil masuk dalam Sekber Golkar yang saat itu membutuhkan umat Islam untuk memenangkan pemilu tahun 1971 karena telah ditinggalkan oleh tiga belas ormas Islam, dan berhasil dekat dengan Jenderal Amir Moertono. Pertemuan dua pihak ini saling menguntungkan, KH. Nurhasan mendapatkan keamanan terhadap pengajiannya yang sebelumnya sering dibubarkan, sementara Amir Moertono di pihak Sekber Golkar dapat dukungan politik kelompok Islam. Mereka sadar bahwa mereka tidak akan menang di Jawa Timur karena wilayah itu adalah wilayah Soekarnois dan kelompok Islam. KH. Nurhasan menyampaikan janji loyalitas dan dukungannya di depan Presiden Soeharto dalam pemenangan Golkar di pemilu tersebut dengan permintaaan agar pemerintah menjaga dan

menjamin kebebasan untuk melaksanakan ibadah. Presiden Soeharto dan Sekber Golkar menyanggupinya. Melalui bantuan polesan stategi jitu KH. Nurhasan, Golkar yang tadinya sangat ragu, dapat memenangkan pemilu di Jawa Timur dengan perolehan suara 62,7 persen.

Ketika kondisi kesehatan KH. Nurhasan semakin menurun, ia menyatakan mengundurkan diri dari segala aktivitas pengajaran di Pesantren Burengan, Kediri. Tanggung jawab kepengurusan pesantren kemudian dilanjutkan oleh oleh Drs.Nurhasjim, R.Eddy Massiadi, Drs. Bahroni Hartanto dan lai-lain. Mereka ini kemudian membentuk yayasan LEMKARI (Yayasan Lembaga Karyawan Islam) untuk mewadahi pembinaan para santri KH.Nurhasan yang secara resmi pada tanggal 1 Juni 1972, nama tersebut diusulkan oleh Mayjen Wijojo Sujono untuk menyamakan nama lembaga Federasi Olahraga Karate Indonesia yang dipimpin saat itu sebagai wadah terhadap Lemkari (Lembaga Karate-Do Indonesia). Dari sinilah cikal bakal LDII menurut versi LDII yang memotong sejarah sebelumnya, masa Jamaah al-Qur'an dan Hadits, Darul Hadis dan Islam Jamaah. LEMKARI ini dipimpin langsung oleh R.Eddy Masiadi sebagai Ketua Umum Direktorium Pusat dan M. Noer Ali sebagai sekretaris umum hingga tahun 1986 namun pada periode 1981-1986 posisi Sekretaris Jenderal dijabat oleh Dr.H.Sjamsuddin Zahar.

Atas jasa-jasa KH. Nurhasan itulah hubungan LEMKARI dan Golkar semakin dekat, sehingga pada tahun 1973 LEMKARI secara resmi dihimpun dalam naungan Golkar. Dengan posisi ini LEMKARI berkembang kian pesat, banyak perubahan yang dilakukan oleh para tokoh LEMKARI. Jika sebelumnya hanya sebagai Lembaga Karyawan Islam sejak saat itu diubah menjadi Lembaga Karyawan Dakwah Islam, substansinya berubah dari sekedar organisasi karyawan ke organisasi yang

bergerak di bidang dakwah Islam, di samping itu LEMKARI juga dicitrakan sebagai organisasi pengembang potensi Golkar, di mana mereka berusaha untuk memperluas gagasan-gagasan pembangunan agar semua lapisan masyarakat dapat memahami, serta membina potensi budaya masyarakat, bersatu dalam Orde Baru dan Golkar. Lemkari ini yang sebelumnya hanya bersifat kedaerahan di Jawa Timur telah mewujud menjadi organiasi berskala nasional. Saat itu, LEMKARI telah menyebar secara struktural hingga ke 26 Provinsi. Perkembangan itu tidak terlepas dari peran pemerintah dan Golkar.[207] Diakui bahwa LEMKARI memang menampung para mantan anggota Islam Jamaah tetapi tidak meneruskan paham Islam Jamaah sebagaimana yang dilarang. Mereka berusaha memutus mata rantai dengan Islam jamaah, hal ini dapat dilihat dalam Surat pernyataan Nomor 165/A-6/VI/1979 tanggal 20 Juni 1979. DPP Golkar sendiri mengakui hubungan LEMKARI dengan Islam Jamaah namun Golkar mendapat tugas untuk menampung mereka guna menertibkan dan mengarahkan keyakinan dan pandangan keagamaan mereka agar sesuai dengan pandangan dan ajaran Islam pada umumnya, sehingga mereka tidak terkena larangan Jaksa Agung RI No. Kep-889/DA/10/1971.[208]

Meskipun telah "dibina" oleh Golkar, ternyata murid-murid Nurhasan ini masih menganut ajaran sebelumnya. Akhirnya LEMKARI dibekukan oleh Gubernur Jawa Timur, Soelarso, melalui SK No.618 tahun 1988, mulai berlaku 25 Desember 1988 atas desakan MUI Jawa Timur karena dinilai meresahkan masyarakat.[209] Perkembangan selanjutnya, LEMKARI berubah nama ke LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia). Mungkin karena pembekuan itu tambah lagi sekian lama menggunakan

[207] "Ke-LDII-an…," h. 15.
[208] Hilmi Muhammadiyah, LDII…, h. 128.
[209] *Ibid.* h. 130.

nama yang sama dengan lembaga salah satu bidang olahraga, Lembaga Karate-Do Indonesia (LEMKARI), para tokoh LEMKARI sepakat mengubah nama menjadi LDII. Kesepakatan ini terjadi setelah sejumlah tokoh berdiskusi dengan Rudini, Menteri Dalam Negeri saat itu dan ketua Umum LEMKARI (Lembaga Karate-Do Indonesia). Secara resmi perubahan nama ini dicetuskan pada MUBES ke-4 yang saat itu dihadiri oleh para pengurus 26 Provinsi di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta pada tanggal 19-20 November 1990. Perubahan ini beruntut pada perubahan model organisasi dari dakwah dan pendidikan ke organisasi kemasyarakatan. Strukturnyapun berubah, mulai dibentuk penjenjangan dari tingkat Provinsi dibentuk Dewan Pimpinan TK I (DPD I), dan di tingkat kabupaten/kota dibentuk Dewan Pimpinan Tingkat II (DPD II).

B. Janji Paradigma Baru

Melalui nama barunya, komunitas LDII ingin menghilangkan jejak Islam Jamaah yang masih di duga melekat pada para penganutnya dengan staretgi sebagai berikut:[210] *Pertama,* mereka mengenalkan "paradigma baru" yang dihasilkan dalam Musyawarah Nasional VI LDII tahun 2005. *Kedua*, Penegasan LDII sebagai gerakan sosial keagamaan yang bukan kelanjutan *Islam jamaah* sehingga secara ideologis tidak berkaitan dengan dan tidak mengusung doktrin *Islam Jamaah.* LDII bersama MDI (Majelis Dakwah Islamiyah) memosisikan diri sebagai institusi yang diberi tugas membina dan meluruskan individu yang masih memiliki ideologi *Islam jamaah* agar menjadi kelompok berideologi islam *maiinstream. Ketiga,* LDII tidak menganut konsep kepemimpinan. LDII menganut pola kepemimpinan yang menumbuhkembangkan tanggung jawab. *Keempat,* LDII bukan penganut eksklusivisme teologis. Oleh karena itu, LDII

[210] Hilmi Muhammadiyah, LDII…, h.146.

merupakan bagian dai kelompok *mainstream* dan kelompok di luar LDII dianggap bukan bid'ah. *Kelima,* masjid LDII terbuka untuk umum. Komitmen LDII untuk menjaga kehormatan tempat ritual diwujudkan dalam bentuk rutinitas membersihkan masjid. Maka dalam konteks ini membersihkan masjid tidak diartikan sebagai bentuk merendahkan individu non-LDII yang shalat di masjid mereka. *Keenam,* konsep pendidikan LDII dikembangkan secara terbuka dengan membuka akses keilmuan secara luas, baik dengan memaksimalkan potensi internal LDII maupun potensi dunia Islam, seperti al-Azhar Kairo, Ummul Qura Mekkah, IAIN Indonesia, dan pusat peradaban lainnya. *Ketujuh,* LDII tidak menolak ritual yang dipimpin oleh kelompok Islam lain.

Dari beberapa strategi di atas dapat dipahami bahwa: *pertama,* LDII menolak kecurigaaan pihak luar bahwa LDII masih menganut Islam Jamaah sebagaimana yang dilarang. *Kedua,* LDII terbuka terhadap kelompok Islam lain, termasuk masjidnya terbuka bagi pihak lain, mereka tidak dianggap kafir dan najis. *Ketiga,* LDII menegaskan bahwa kepemipinan yang dianut bukan lagi kepemimpinan dengan konsep Amir, tetapi hanya sekedar sebagai pemimpin organisasi seperti halnya dengan organisasi lain.

Namun sejumlah penegasan LDII di atas ternyata tidak terealisasi. Faktanya, pada pertengahan hingga akhir tahun 2021 LDII kembali dipersoalkan karena menurut hasil kajian MUI Pusat LDII belum melaksanakan paradigma baru sebagaimana yang dijanjikan pada hasil Musyawarah Nasional VI LDII tahun 2005. Ini artinya, LDII belum hijrah dari ajaran Islam Jamaah. Hal ini dibuktikkan dengan fakta sebagai berikut:

1. Surat Pernyataan tertanggal 19 April 2021/07 Ramadhan 1442 yang ditandatangani oleh Ketua Umum LDII Pusat (Ir. H. Chriswanto

Santoso, M.Sc) dan Sekretaris Umum (H. Dody Taufiq Wijay, M.Com) beserta Ketua Dewan Penasehat. Substansinya, pengakuan bahwa Komunitas LDII belum menjalankan Paradigma Baru secara baik dan sungguh-sungguh.[211]

2. Surat Pernyataan tertanggal 20 April 2021/08 Ramadhan 1442 yang ditandatangani oleh Ketua Umum LDII Pusat (Ir. H. Chriswanto Santoso, M.Sc) dan Sekretaris Umum (H. Dody Taufiq Wijay, M.Com). Isinya, pengakuan bahwa Abdul Aziz Sulthonul Auliya bukan sebagai Amir/Imam LDII dan bukan bagian dari LDII serta tidak ada kewajiban warga LDII untuk berbaiat kepadanya.[212]
3. Taushiyah MUI tentang "Pelaksanaan Paradigma Baru LDII" tertanggal 27 Mei 2021/15 Syawal 1442 H. Isi Paradigma Baru tersebut adalah:
    a. LDII bukan sebagai penerus Islam Jamaah
    b. LDII tidak mengikuti sistem keamiran
    c. LDII tidak menganggap Umat Islam di luar LDII sebagai kafir atau najis
    d. Masjid LDII terbuka untuk umum
    e. LDII tidak menolak pengajar dari luar LDII
    f. Jamaah LDII tidak menolak diimami oleh Imam dari luar LDII
    g. LDII bersedia bersama Ormas Islam lainnya mengikuti landasan berpikir keagamaansebagaimana ditetapkan oleh MUI.[213]
4. Surat MUI Pusat tertanggal 04 Oktober 2021/27 Shafar 1443 H tentang Pelaksanaan Paradigma Baru LDII. Akan diawali dengan dua langkah

[211] Lihat lampiran,
[212] Lihat Lampiran.
[213] Lihat lampiran

berikut: (a). Pengiriman Khatib'Imam Shalat Jumat ke Masjid-masjid LDII: (b). LDII akan menfasitasi pertemuan antara MUI Pusat dengan H. Abdul Aziz.214

Salah seorang mantan pengikut LDII mengemukakan bahwa pergantian nama yang dilakukan berulang kali oleh para pengikut Nur Hasan tersebut hanyalah perubahan *casing* atau luarnya saja, ajaran tidak pernah berubah dari awal hingga sekarang. Sehingga wajar saja jika selalu muncul larangan atau pembekuan dari pihak pemerintah atas desakan masyarakat karena pemahaman dan amaliyah kami pasti ketahuan bagi mereka.[215] Bagi LDII organissasi hanya sekedar baju saja untuk melindungi keimanan, baju bisa saja diganti berulang kali tetatpi keimanan harus tetap, tidak boleh berubah. Istilah paradigma baru itu tidak pernah kami bahas di pengajian, sehingga sekali lagi tidak ada yang berubah dari dulu dan tidak benar jika jamaah LDII sekarang ini tidak berpaham Islam jamaah. Para Muballig[216] mengajarkan kepada kami bahwa Islam sangat menekankan jamaah dengan sejumlah hadis yang disebutkan, termasuk ucapan Umar bin Khattab "*lā Islāma illā bi al-jamā'ah, wa lā jamāah illā bi al-imārah wa lā imārah illā bil bai'ah wa lā bai'ah illā bi aṭ-ṭā'ah* (*tidak ada Islam kecuali dengan jamaah, tidak ada jamaah kecuali dengan amir, tidak ada amir kecuali dengan bai'at dan tidak ada bai'at kecuali dengan taat*).

[214] Lihat Lampiran

[215] Yuli Sapto Nugroho, wawancara pada tanggal 30 Mei 2022. Yuli Sapto Nugroho (selanjutnya akan disebut Mas Yuli) adalah eks muballigh dan pengurus LDII. Namun karena dinilai oleh pihak keimaman LDII telah mengalami perubahan kepahaman maka ia dimaklumat (diumumkan murtad) pada Bulan Desember 2019. Mas Yuli menuturkan, berubah kepahaman yang dimaksud adalah memiliki pemahaman yang berbeda dengan yang dianut oleh jamaah LDII. Mas yuli memahami bahwa semua muslim meski tidak berimam versi LDII bisa masuk surga. Sementara LDII berkeyakinan bahwa berimam di luar Imam LDII bukanlah muslim dan tidak akan masuk surga. Selain itu, Mas Yuli menganggap keimaman versi LDII itu tidak sah.

[216] Komunitas LDII memilih untuk menggunakan secara konsisten kata *muballigh*, bukan "ustadz" karena menurut mereka kata itulah yang digunakan oleh Nabi dalam hadisnya "*balighuu 'anni walau ayat."* Yuli Sapto Nugroho, wawancara pada tanggal 30 Mei 2022.

Berdasarkan dalil tersebut jamaah LDII harus selalu kuat jalinannya dengan jamaah (*luzūm al-jamā'ah*), namun jamaah yang dimaksud pada hadis-hadis tersebut hanya terbatas pada jamaah LDII saja, di luar LDII bukan jamaah Islam.[217]

Demikian pula ajaran tentang keamiran. Tidak benar bahwa jamaah LDII saat ini tidak memiliki Amir lagi, dan Abdul Aziz tidak berhubungan lagi dengan LDII. Abdul Aziz Sultanul Auliya putra Nur Hasan sampai saat ini masih dijadikan sebagai Amir atau Imam bagi mereka. Namun itu ditutupi untuk menghindari larangan pemerintah terhadap LDII padahal jika dilihat dari sisi keilmuan ia tidak layak dijadikan sebagai Imam baik dalam arti sebagai pemimpin oragnisasi maupun sebagai imam shalat berjamaah. Selain itu posisi amir atau imam bagi LDII bagaikan alat vital bagi manusia. Hanya diketahui keberadaannya oleh jamaah namun tidak boleh diperlihatkan kepada khalayak. Informasi ini berbeda dengan yang diperoleh dari Mulyadi Zuhud, muballigh LDII yang masih aktif hingga sekarang. Ia menuturkan bahwa sekarang ini LDII tidak memiliki Amir yang mesti di baiat.[218] Ini artinya Abdul Aziz dan LDII tidak ada lagi hubungan.

Mengenai terbukanya masjid LDII untuk umum benar saja, masyarakat umum boleh saja melaksanakan shalat di masjid LDII namun posisinya harus sebagai makmum, tidak boleh jadi imam karena jamaah LDII tidak boleh diimami oleh orang luar LDII, baik di masjid LDII sendiri maupun di masjid luar. Itulah sebabnya mengapa warga LDII yang tinggal di perumahan atau di kampung tertentu tidak pernah shalat di masjid perumahan atau di kampung setempat. Jika tidak bisa ke masjid LDII, mereka memilih untuk shalat di rumahnya meski dengan alasan apologis,

[217] Yuli Sapto Nugroho, wawancara pada tanggal 30 Mei 2022
[218] Mulyadi Zuhud, wawancara tanggal 24 Mei 2022

seperti untuk mengimami anak dan istrinya.[219]Hal ini peneliti buktikan sendiri mengingat di perumahan peneliti terdapat beberapa warga yang merupakan jamaah LDII, satupun tidak ada yang pernah ikut shalat jamaah di masjid perumahan. Jawaban mereka sama, mengimami keluarga di rumah mengikuti petunjuk yang disampaikan oleh ustadz mereka. Alasan seperti ini sifatnya apologis karena sebetulnya agama sangat menganjurkan kaum laki-laki shalat fardhu berjamaah di masjid, bahkan kaum perempuan juga dibolehkan. Andaikata semua laki-laki seperumahan memilih alasan yang sama dengan alasan di atas, maka masjid perumahan tersebut akan kosong, shalat jamaahnya hanya akan ada saat shalat Jumat saja. Disebut apologi karena alasan sesungghunya adalah mereka tidak boleh shalat berjamaah apalagi diimami oleh orang selain LDII. Jika mereka tidak bisa ke masjid khusus LDII maka dianjurkan shalat di rumah masing-masing.

Untuk memfasilitasi jamaah LDII, mereka kemudian mendirikan masjid, mushalla atau aula LDII di berbagai titik dengan label "Masjid LDII" sehingga jamaah mereka bisa shalat berjamaah. Labelisasi ini penting sebagai isyarat bagi jamaah LDII untuk bisa melaksanakan shalat jamaah di sana baik bagi jamaah sekitar masjid ataupun yang sedang dalam perjalanan jauh. Di Kota Samarinda telah terbangun masjid, mushollah, dan aula sebanyak kurang lebih tiga belas buah, yaitu:

Tabel 1. Daftar Masjid LDII Kota Samarinda

[219] Yuli Sapto Nugroho, wawancara pada tanggal 30 Mei 2022

No	Nama Masjid	Alamat
1	Masjid Nurul Islam Swadaya	Jl. Wolter Monginsidi Gg 3
2	Masjid LDII At-Tawwabin	
3	Masjid al-Aziziyah-LDII	
4	Masjid al-Muttaqin- LDII	
5	Masjid Baitul Amin -LDII	Karang Paci
6	Masjid LDII al-Ikhlas	
9	Masjid LDII Baitul Haq	Mangkupalas
10	Mushollah Al-Muhajirin-LDII	
11	Masjid Miftahul Jannah-LDII	Jl. Sultan Sulaiman Gg Amaliah 2
12	Masjid LDII Baitul Aziz	
13	"DPD" LDII Kota Samarinda	
14	Masjid LDII "Sabilillah"	Palaran
15	Aula Kelompok Sutomo	Jl. Dr. Sutomo Gg 4B
16	Aula Kelompok Merdeka	Jl.Gerilya Gg Family
17	Aula Abdul Hamid Kelompok Sungai Dama	Jl. Jelawat Gg Mosi
18	Aula Kelompok Arjuna	Jl. M.Said Gg Karet
19	Aula kelompok Mangkupalas	Mangkupalas
20	Mushollah Kelompok Argamulya	Jl. Wiratirta

Dari dua puluh masjid, mushalla dan aula tersebut ada yang diberikan label LDII ada pula yang tidak berlabel. Ini tergantung pada daerah sekitar masjid atau mushallah tersebut, jika mayoritas warganya adalah jamaah LDII maka masjid mereka akan diberikan plang LDII, namun

jika mereka masih minoritas plang tersebut tidak akan dipasang akan tetapi pengelolanya adalah para jamaah LDII.[220]

Taushiyah MUI Pusat yang berisikan beberapa point penting tentang pelaksanaan paradigma baru di internal LDII, salah satunya adalah LDII terbuka untuk menerima khatib dan imam shalat Jumat. Taushiyah ini direspon oleh LDII dengan penerimaan tetapi malah menolak untuk diimami oleh orang luar dengan cara menerbitkan panduan khusus untuk pelaksanaan shalat berjamaah. Salah satu isinya adalah uraian dan hadis-hadis tentang tuan rumah yang paling berhak jadi imam shalat jamaah. Ini artinya LDII menolak untuk diimami oleh khatib dan Imam dari MUI padahal boleh jadi bacaan al-Qurannya lebih fasih.[221]

Ajaran LDII tidak membolehkan mereka diimami oleh orang di luar LDII. Jika di waktu atau di tempat tertentu "terpaksa" shalat berjamaah dan diimami oleh orang lain sementara dia hanya seorang diri sebagai warga LDII maka dia tetap ikut dalam jamaah tersebut namun berniat shalat sendiri, tidak makmum kepada imam itu alias *munfarid.* Dan jika ia terdiri dari dua orang atau lebih dari LDII maka ia tetap ikut dalam jamaah itu namun salah seorang di antara mereka ada yang bertindak selaku imam khusus untuk mereka sehingga warga LDII dalam jamaah tersebut bermakmum kepadanya bukan kepada imam yang paling depan non LDII. Jadi, pada kasus seperti ini ada jamaah di dalam jamaah. Imamnya ada dua orang, yang satu secara lahir memimpin seluruh jamaah termasuk jamaah LDII tadi namun jamaah LDII memiliki imam tersendiri. Warga LDII hanya berpura-pura makmum kepada imam paling depan, padahal hakekatnya

[220] Yuli Sapto Nugroho, wawancara pada tanggal 30 Mei 2022
[221] Baca buku panduannya….

mereka bermakmum kepada warga LDII yang dibelakang imam tadi.[222] Meskipun masjid terbuka untuk umum namun ketika ada orang luar LDII yang datang ke masjid pasti selalu diperhatikan. Apalagi jika orang luar tersebut ke toilet pasti bekas-bekas injakan kakinya sejak dari pintu toilet hingga ke masjid akan dibersihkan karena dianggap membawa najis keluar dari toilet.[223]

Apakah LDII terbuka terhadap tenaga pengajar atau penceramah dari luar? LDII terbuka terhadap pengajar dari luar LDII. Buktinya, LDII sering mengundang para Kyai terutama dari MUI Kota Samarinda maupun MUI Provinsi. Selain itu anak-anak LDII banyak yang kuliah di perguruan tinggi Islam semisal di UIN Sultan Aji Muhammad Idris Samarinda. Beberapa di antara mereka sedang kuliah di sana bahkan sudah ada yang wisuda.[224] Pertanyaannya, bagaimana jika materi yang disampaikan oleh para Kyai tersebut berbeda dengan yang dipahami dan diamalkan di internal LDII? Ustadz Mulyadi menjawab bahwa materi tersebut tentu tidak akan diamalkan karena bertentangan dengan *manqul.*[225] Hal senada, salah seorang mantan jamaah LDII menuturkan bahwa LDII mengundang Kyai dari MUI tersebut hanyalah untuk menutup kesan eksklusivitas LDII saja. Meskipun mereka ceramah di LDII, jamaah tidak akan mengamalkannya karena sudah memiliki ajaran sendiri. Adapun anak-anak kuliah di perguruan tinggi Islam itu merupakan strategi yang sama. LDII hanya

[222] Hardiman (nama samaran, salah seorang eks jamaah LDII), wawancara 5 September 2022. Hardiman ini keluar dari LDII setelah kurang lebih tiga puluh tahun bergabung pada jamaah LDII. Menurutnya, saya keluar dari LDII karena dari hari ke hari saya semakin ragu dan akhirnya tidak percaya lagi dengan ajaran LDII, tidak masuk akal.
[223] Ibid.
[224] Ustadz Edi Purwanto, Muballigh LDII aktif. Wawancara, tanggal 9 April 2022.
[225] Mulyadi Zuhud (salah seorang muballigh LDII), wawancara tanggal 24 Mei 2022.

membutuhkan titel mereka biar tampak sekolah LDII dihuni oleh para tenaga pengajar yang berkompeten.[226]

Selain tidak terlaksananya paradigma baru di atas, sejumlah informen dari LDII menyampaikan adanya ajaran yang disimpulkan dalam sebutan "354"[227] dikembangkan di LDII bahkan diwajibkan. Salah satu isinya adalah konsep "pembelaan" (setoran wajib), mereka lebih sering menyebut dengan "persenan" di mana setiap jamaah diwajibkan menyerahkan infaq wajibnya setiap bulan kepada Amir Pusat. Prosentasi setoran bulanan jamaah ini berbeda-beda sesuai dengan jumlah hartanya, bukan penghasilan bulanannya. sebesar dua setengah persen, lima persen, tujuh setengah persen hingga sepuluh persen dari hartanya dengan rincian pada tabel berikut:

Tabel 2. Daftar Dana Pembelaan Anggota LDII

No	Nilai Harta (Rp)	Prosentasi Pembelaan
1	< 10.000.000	Tidak ditetapkan
2	10.000.000 s/d 25.000.000	min 2,5 %
3	25.000.000 s/d 40.000.000	min 5 %
4	40.000.000 s/d 50.000.000	min 7,5 %
5	50.000.000	min 10 %

[226] Yuli Sapto Nugroho, wawancara pada tanggal 30 Mei 2022.

[227] Maksud dari "354" adalah simpul dari ajaran pokok LDII. Ajaran 3 meliputi: Allah (al-Qur'an), Rasul (Hadis), Imam (Jamaah); Ajaran 5 disebut 5 Bab Program meliputi: Mengaji al-Quran-Hadis, Mengamalkan al-Quran-Hadis, Membela al-Quran-Hadis, Sambung Jamaah, Taat. Sedangkan 4 yang disebut 4 tali keimanan, meliput: 1. Bersyukur terutama karena diberi hidayah bisa menetapi beramir,berbaiat, dan bertaat. 2. Mempersungguh di dalam menetapi kewajiban jamaah terutama 5 Bab. 3. Mengagungkana syiar-syiar Islam terutama imam. 4. Berdoa agar hidayah Quran Hadis jamaah tidak lepas. Kamto, wawancara pada tanggal 30 Mei 2022. Kamto adalah eks jamaah LDII yang juga telah dimaklumatkan murtad dan dikeluarkan dari LDII.

Ini sangat memberatkan kepada jamaah. Betapa tidak, disamping nominalnya banyak karena dihitung dari kadar harta yang sebetulnya telah dibayarkan pada bulan sebelumnya, hati nurani juga susah menerimanya karena dinilai sebagai bid'ah besar di mana ajaran ini telah mewajibkan shadaqah yang sebetulnya sunnah menurut ajaran agama. Di dalam agama, yang wajib adalah zakat harta (zakat mal) itupun hanya sekali dalam setahun, bukan setiap bulan. Padahal, selama ini jamaah selalu diingatkan untuk menghindari bid'ah karena ancamannya neraka, tetapi melalui konsep "persenan" ini mereka malah mengada-ada, mewajibkan sesuatu yang sunnah. Bid'ah mereka jauh lebih berat dari *uṣalli* tradisi NU sebelum shalat yang selalu dibid'ahkan oleh para muballigh LDII. *Uṣalli* dilakukan di luar shalat sehingga tidak akan membatalkan shalat, sementara "persean" mewajibkan sesuatu yang sunnah. Namun demikian, meskipun berat mereka "terpaksa" menunaikannya karena jika tidak setoran hingga tiga bulan maka mereka akan dimaklumatkan, dikeluarkan dari jamaah LDII dan dianggap sebagai penghuni neraka.[228]

Dalam konteks politik saat ini, di mana kekuatan Golkar sudah menurun dan dinamika politik selalu berubah dengan cepat, partai penguasa selalu berubah baik di tingkat nasional maupun di daerah maka LDII mengubah strateginya dalam menentukan ke mana dukungan politik jamaah akan diarahkan. Golkar tidak lagi menjadi pilihan satu-satunya. LDII akan membaca terlebih dahulu partai mana yang lebih potensial akan memenangkan kontestasi baik di level nasional maupun di level daerah maka ke situ pula dukungan politik jamaah akan disalurkan. Pimpinan pusat mempersilahkan kepada setiap DPD I untuk menentukan pilihan setelah

[228] Sumardi (nama samaran), wawancara tanggal 3 September 2022. Sumardi adalah salah seorang pengurus LDII aktif namun sudah mulai kurang yakin dengan ajaran LDII. Loyalitasnya pun semakin berkurang dari waktu-ke waktu.

melalui pengkajian terhadap partai mana yang diprediksi akan memenangkan pemilu. Ketentuan seperti itu tidak hanya berlaku pada pemilu tetapi juga pada Pilkada guna memilih Kepala Daerah TK I dan Kepala daerah TK II.

Strategi ini dilaksanakan dalam rangka menjaga hubungan harmonis LDII dengan pemerintah. Mereka diperintahkan memilih yang diprediksi lebih kuat demi keberlangsungan dan keamanan LDII di daerah tersebut. Bahkan, di antara jamaah LDII telah berhasil menjadi anggota DPRD TK I Kaltim dari Fraksi Gerindra. Namun ini tidak berarti hubungan dengan Partai Golkar telah putus, LDII tetap menjalin hubungan baik dengan mantan mitra mereka ini.

LDII pertama masuk ke Samarinda pada tahun 1970, dibawa oleh seorang ulama sekaligus anggota TNI Aktif saat itu, H. Abu Yamin (alm). Dalam dakwahnya ia ditemani sesama ulama danaktivis pemuda diantaranya: H. Suwarto, H. Abd. Rahman, Legimin Hadiwiyono, H. Abd. Rozak. Selama kurun waktu tahun 1970-1988, Warga LDII masih berjumlah sekitar 150-200 orang. Dalam kurun waktu itu LDII telah mendirikan Masjid pertama kali di Samarinda di Jl. Pahlawan 1 RT.02 dengan nama Masjid Nurul Islam. Kegiatan dakwah saat itu, bernaung di kegiatan Majelis Taklim dan Ikatan Remaja Masjid. Seiring dengan berkembangnya jumlah jamaah saat itu, sesepuh masjid berinisiasi untukmewadahi kegiatan dakwah agar lebih dikenal dimasyarakat. Pertama kali LDII melaksanakan Musda I LEMKARI pada tahun 1988.

Terpilih Ketua Lemkari saat itu, H. Suwarto dan sekretaris H.Legimin Hadiwiyono. Mempimpin Lemkari Samarinda selama 5 tahun masa bhakti, karena kepindahan tugas H. Suwarto ke Sulawesi

Selatan, Musda II Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dilaksanakan dipilih Ketua LDII H. Legimin Hadiwiyono, sekretaris H. Rabendri Yatmokoselama dua periode 1993-2003. Karena alasan kesehatan H.Legimin Hadiwiyono dan H. Rabendri Yatmoko, tidak bisa melanjutkan masa bhaktinya, pada tahun 2003 dilaksanakan Musda IV Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Kota Samarinda yang menetapkan HM. Sutamsis SH, MH menahkodai LDII Samarinda didampingi Sekretaris Sugeng, SE sampai dengan tahun 2008. Musda V Lembaga Dakwah Islam Indonesia Kota Samarinda, agenda pemilihan Ketua kembali HM.Sutamsis, SH MH dan Sugeng, SE memimpin LDII Kota Samarinda periode 2008-2013.

Pada tahun 2012, pelaksanaan Muswil V LDII Provinsi Kalimantan Timur, HM. Sutamsis SH, MH terpilih sebagai Ketua LDII Kalimantan Timur, Dalam menyelesaikan masa bhakti, LDII dipimpin oleh Sugeng, SE dan sekretaris H. Subandono sampai dengan tahun 2013. Musda VI LDII Kota Samarinda pada tahun 2013 yang di buka oleh Walikota Samarinda H. Syahari Jaang, di Hotel Mesra dihadiri oleh seluruh Pimpinan cabang dan Pimpinan Anak Cabang yang dilaksanakan pemilihan secara Langsung Terpilih H. Katwadi di dampingi H. Sumardi sebagai Sekretaris selama lima tahun. Musda VII Lembaga Dakwah Islam Indonesia Kota Samarinda dihelat di Rumah Jabatan Walikota pada tahun 2018 kembali terpilih H.Katwadi dan H. Sumardi memimpin LDII Samarinda sampai tahun 2023. Sampai dengan tahun 2022 warga LDII Tersebar di seluruh kecamatan di Kota Samarinda berjumlah kurang lebih 6.000 orang.

Di Kota Samarinda, LDII memiliki dua pusat pendidikan dan kaderisisasi. Pertama, lembaga pendidikan yang terdapat di Jl. Pahlawan

yang dikhususkan bagi para pendatang dari luar Kota Samarinda yang kuliah di berbagai perguruan tinggi. Mereka adalah para calon-calon Ustadz bagi LDII di daerah masing-masing. *Kedua,* adalah Pondok Pesantren al-Aziziyah di Mugirejo telah rampung pembangunannya sekitar tahun 2015. Pondok pesantren ini cukup besar sebagi pusat kepengurusan LDII Kota Samarinda, dikhususkan kepada pendidikan tingkat Tsanawiyah dan Aliyah serta pengajian secara umum.[229]Di sini pulalah tempat bagi LDII menerima kunjungan dari berbagai pihak di luar komunitas mereka.

C. Metode Seleksi Kesahihan dan Pemahaman Hadis LDII

Sebagaimana yang disebutkan di bab sebelumnya bahwa ketika berbicara tentang usaha pengambilan dalil hukum dari suatu hadis Nabi, ada dua hal yang perlu dilewati. *Pertama*, meneliti terlebih dahulu kesahihan hadis tersebut baik dari segi sanad maupun matannya. Terkait dengan kesahihan sanad, para ulama menetapkan sejumlah kriteria dan ilmu-ilmu yang terkait dengan kriteria tersebut. Demikian pula, dengan kesahihan matan, para ulama juga telah menetapkan sejumlah kriteria berikut ilmu-ilmu yang terkait. *Kedua*, setelah hadis dimaksud diyakini kesahihannya secara metodologis bukan berarti hadis tersebut boleh langsung diamalkan. Tetapi harus didalami maknanya dari berbagai perspektif, baik dari segi konteks historisnya maupun kersinggungannya dengan ayat atau hadis-hadis sahih yang lain. Karena kadang ada hadis sahih yang seolah bertentantangan dengan hadis lain padahal sama-sama sahih sehingga perlu diperhadapkan baik dikompromikan sehingga keduanya bisa diamalkan atau ditarjih bahkan dinasakh salah satunya. Hal ini perlu diperhatikan dalam studi hadis

[229] Wawancara dengan H.Katwadi, wawancara melalui telephone

agar seorang muslim yang memiliki semangat mengamalkan sunnah malah salah terap.

Pertanyaannya, bagaimana dengan LDII? Apakah mereka juga mendalami Ilmu kesahihan hadis dan ilmu makna hadis seperti yang dikemukakan para ulama hadis? Melalui penelusuran yang kami lakukan baik wawancara maupun studi literatur terhadap riset-riset sebelumnya menemukan bahwa di kalangan LDII tidak berkembang ilmu seperti itu. Mereka tidak memiliki tradisi kritik hadis yang diawali dengan denga *takhrīj* hadis, melakukan *i'tibār* antar jalur periwayatan yang ada serta penilaian *jarḥ-ta'dīl* kepada rawi dan pengambilan kesimpulan terhadap kualitas hadis. Demikian pula ilmu makna hadis atau fikh hadis, mereka tidak mengenal mendalam *ilmu asbāb wurūd al-ḥadīṡ, ilmu ilal al-ḥadīṡ, ilmu mukhtalif al-ḥadīṡ, ilmu garīb al-ḥadīṡ* dan ilmu lain yang dibutuhkan dalam mendalami makna suatu hadis. Mereka mungkin pernah mendengar atau membaca namun implementasinya dalam studi kritik hadis tidak ditemukan jejaknya di kalangan LDII.

Keadaan tersebut disebabkan oleh karena komunitas LDII memiliki sistem periwayatan dan metode pemahaman hadis tersendiri yang berbeda dengan komunitas lain, yaitu metode *manqūl* berupa transmisi hadis dan ilmu pengetahuan lainnya dari pemimpinya yang diyakini bersambung langsung dengan dengan KH. Nur Hasan al-Ubaidah yang mendeklarasikan diri sebagai pemilik transmisi keilmuan tersebut hingga ke level tertinggi.[230] Metode *manqūl* sifatnya doktrin kepada seluruh jamaah LDII, para jamaah LDII tidak dibenarkan menjadi pribadi tanpa *manqūl* sekalipun ia memiliki kapasitas, kecuali beberapa orang saja yang mendapat izin dari dari KH. Nur

[230] Hilmi Muhammadiyah, *LDII Pasang Surut Relasi Agama dan Negara* (Cet.I, Depok: 2013), h. 114.

Hasan Ubaidah. Orang-orang yang meninggalkan *manqūl,* menurut KH Nur Hasan al-Ubaidah, dapat dikategorikan sebagai kelompok yang tidak absah, namun beraktivitas dengan mengatasnamakan Islam. KH. Nur Hasan mengklaim sebagai pemilik orisinalitas *manqūl* tunggal di Indonesia bahkan di dunia. Karena itu, pusat nilai dana prinsip-prinsip sosial budaya harus mereferensi kepada Nur Hasan al-Ubaidah sebagai pemilik kesahihan.[231] Penggunaan metode *manqūl* ini memberikan kesan eksklusivisme dalam tubuh LDII karena dalam lembaga tersebut tumbuh anggapan bahwa ajaran dan praktek keagamaan yang benar hanyalah yang hanya bersumber dari gurunya. Pemahaman sebaliknya, atau paham-paham lain, dianggap tidak benar dan tidak sah karena tidak memiliki ketersambungan dengan sumber guru pertama.[232]

Penggunaan metode *manqūl* ini berakibat pada tidak berkembangnya ilmu hadis di komunitas LDII. Para jamaah cukup menerima apa adanya yang diyakini berasal dari KH. Nur Hasan al-Ubaidah dan bersambung hingga ke Nabi. Padahal, dalam doktrin *manqūl* ini juga terdapat beberapa hal yang perlu dikritisi. *Pertama*, di antara para Ustadz LDII tidak ada bukti bahwa mereka mendapat ijazah periwaayatan hadis. Ketika diminta untuk menunjukkan sanadnya mereka hanya janji namun hingga laporan ini ditulis mereka tidak bisa menunjukkan. *Kedua,* para muballigh LDII aktif yang diwawancarai tidak ada satupun yang khatam *al-kutub as-sittah,* mereka belajar hanya beberapa tahun di pondok LDII setelah itu terjun ke masyarakat sebagai muballigh yang mengajarkan hadis dan ilmu lain. Hal ini tentu sangat memungkinkan adanya penyampaian kepada peserta didik jamaah LDII pengetahuan yang tidak *manqūl* dari

[231] Hilmi Muhammadiyah, 114.
[232] Hilmi Muhammadiyah, 113.

gurunya. *Ketiga,* penjelasan-penjelasan hadis yang mereka sebut berasal dari KH Nur Hasan itu tidak mereka catat. Hal ini tentu rawan akan lupa terhadap penjelasan para guru sebelumnya atau bercampur dengan pemahaman sang Ustadz sendiri. Tingkat kecerdasan sang ustadz dalam memahami penjelasan hadis yang disampaikan oleh guru sebelumnya juga masih dipertanyakan sehingga sangat memungkinkan terjadinya perbedaan pemahaman hadis di antara para Ustadz LDII sendiri. Hal itu peneliti temukan saat wawancara dengan dua orang Ustadz LDII secara terpisah dan waktu yang berbeda. Ketika membahas hadis tentang Qadha shalat misalnya, MZ tidak menerima adanya Qadha shalat sedangkan ustadz yang lain menerimanya, padahal keduanya mengakui *manqūl.*

Akibat lain dari penggunaan *manqū l*ini adalah kekakuan mereka di dalam memahami hadis-hadis Nabi. Hal ini dapat dilihat ketika peneliti mencoba meyodorkan hadis-hadis yang terkesan kontradiktif terhadap mereka semisal hadis-hadis tentang qunut subuh. Mereka tidak mampu menyelesaikan kesan kontradiktif itu meskipun mereka memilih tidak qunut shubuh, tetapi mereka tidak mampu menyampaikan argumentasi atas pilihan itu.

Tidak banyak yang peneliti dapati mengenai kaidah kesahihan hadis yang digunakan di LDII untuk menyeleksi hadis-hadis yang diajarkan. Para *mubaligh* di tingkat daerah hanya mengajarkan hadis-hadis yang sudah ditetapkan oleh pengurus pusat di Kediri. Kepada peneliti, para narasumber A menyatakan bahwa hadis-hadis yang ada dalam himpunan kitab-kitab hadis sudah melalui seleksi oleh *Majlis Taujih Wal Irsyad* di tingkat pengurus pusat LDII di Kediri.

Keterangan narasumber A ini berbeda dengan informasi yang peneliti peroleh dari Ustadz Abdurrahim [233] (nama samaran). Kepada peneliti, Ustadz Abdurrahim menginformasikan tentang keberadaan hadis palsu yang dikenal luas oleh para *mubaligh* LDII namun mereka sampaikan kepada para jamaah untuk menguatkan doktrin jamaah kepada mereka. Kepada peneliti, Ustadz Abdurrahim menyebutkan redaksi hadis dan keberadaannya di dalam salah satu kitab himpunan hadis LDII yaitu Kitab Ahkam. Adapun redaksi hadisnya adalah sebagai berikut:

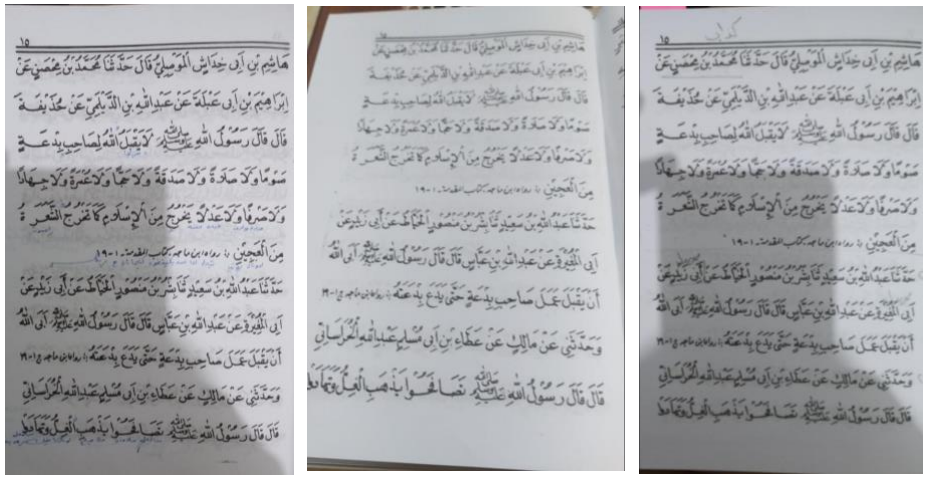
لَا يَقْبَلُ اللَّهُ لِصَاحِبِ بِدْعَةٍ صَوْمًا وَلَا صَلَاةً وَلَا صَدَقَةً وَلَا حَجًّا وَلَا عُمْرَةً وَلَا جِهَادًا وَلَا صَرْفًا وَلَا عَدْلًا يَخْرُجُ مِنْ الْإِسْلَامِ كَمَا تَخْرُجُ الشَّعَرَةُ مِنْ الْعَجِينِ

Allah tidak menerima amal ibadah seorang pelaku bid'ah baik berupa puasa, shalat, sedekah, haji, umrah, jihad, yang wajib, dan yang sunnah. Ia telah keluar dari Islam layaknya sehelai rambut yang keluar dari adonan tepung.

Di dalam kitab himpunan hadis LDII Kitab *Ahkam Wa Sunan*, hadis tersebut berada pada urutan hadis yang ke 26 dari awal kitab, dan terletak di halaman 14 baris paling bawah kemudian berlanjut sampai pertengahan halaman 15. Tidak terdapat perbedaan dari 3 versi kitab yang peneliti jadikan sumber. Baik versi kitab yang diberikan oleh Ustadz Edi (narasumber A), kemudian versi kitab milik Ustadz Yuli (narasumber B), serta versi kitab yang peneliti peroleh langsung dari koperasi Lemah

[233] Ustadz Abdurrahim (nama samaran) adalah salah seorang mantan mubaligh LDII yang berdomisili di Surakarta. Pada saat kunjungan beliau ke Samarinda. Peneliti menyempatkan diri untuk menemui beliau pada tanggal 7 Juni 2022 di hotel Grand Sawit Samarinda.

Geneng, ketiga versi kitab tersebut masih mencantumkan hadis tersebut, di halaman yang sama, dan urutan hadis yang sama.



Gambar 1. *Perbandingan Halaman 15 Kitab Ahkam. Secara berurutan dari kiri ke kanan, Kitab Ahkam milik Ustadz Yuli, kemudian Kitab Ahkam yang diberikan oleh Ustadz Edi, kemudian Kitab Ahkam dari Koperasi Lemah Geneng di Kediri. Hadis Hudzaifah yang terindikasi palsu masih tercantum di halaman yang sama dengan khat tulisan tangan yang sama, yang menunjukkan bahwa belum ada perubahan materi ajar di tengah-tengah pengajian jamaah LDII sampai pada saat penelitian ini dilakukan.*

Pada sumber literatur primernya, hadis Hudzaifah ini diriwayatkan oleh Imam Ibnu Majah di dalam Sunannya[234] melalui jalur sanad sebagai berikut:

قال ابن ماجه: حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْعَسْكَرِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ أَبُو هَاشِمِ بْنِ أَبِي خِدَاشٍ الْمَوْصِلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِحْصَنٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي عَبْلَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

[234] Qazwaini (al), Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibnu Majah*. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. Vol. 1, hlm. 19, no hadis: 49.

Dalam rangkaian sanad periwayatan ini terdapat perawi yang bernama Muhammad bin Mihshan. Perawi tersebut memiliki nama lengkap: Muhammad bin Ishaq bin Ibrahim bin Muhammad bin Ukasyah bin Mihshan al-Ukasyi al Asadi. Dalam studi ilmu rijal, perawi Muhammad bin Mihshan ini dikenal sebagai perawi yang memalsukan hadis. Berikut penilaian dari para kritikus hadis yang dinukilkan oleh al-Mizzi dalam *Tahżīb al-Kamāl* [235]:

1. Abu Hatim al-Razi mengatakan: *majhūl*, *każżāb*. Maksudnya, tidak diketahui sebagai seorang perawi hadis yang kompeten bahkan ia adalah seorang pendusta.
2. Al-Bukhari mengatakan: *munkar al-ḥadīṡ*. Maksudnya, hadis-hadisnya munkar.
3. Ibnu Hibban mengatakan: seorang syaikh yang memalsukan hadis yang diatasnamakan kepada perawi yang *ṡiqah*. Tidak halal menyebutkan namanya di dalam kitab-kitab hadis kecuali dalam rangka untuk mencelanya.
4. Al-Daruquthni mengatakan: *matrūk, yaḍo'.* Maksudnya, para ulama hadis meninggalkan hadis-hadisnya dan ia adalah seorang pemalsu hadis.
5. Abu Ahmad Ibnu Adi dalam komentarnya terhadap hadis-hadis Muhammad bin Mihshan mengatakan:

   "*Hadis-hadis ini dan yang lainnya -yang tidak aku sebutkan- yang merupakan riwayat Muhammad bin Ishaq al-Ukasyi semuanya munkar dan palsu".*

[235] Mizzi (al), *Tahdzib al-Kamal Fii Asma' al-Rijal.* Beirut: Mu'assasah Risalah. Cet: I, 1413 H / 1992. Vol. 26, hlm. 374

Berdasarkan keterangan sejumlah kritikus hadis di atas. Hadis Hudzaifah yang menyatakan tidak diterimanya amal ibadah pelaku bid'ah terindikasi sebagai hadis yang palsu.

Keberadaan hadis yang terindikasi palsu di dalam salah satu himpunan hadis-hadis LDII ini bertolak belakang dengan keterangan Ustadz Edi Purwanto (narasumber A) yang menyatakan bahwa hadis-hadis yang diajarkan kepada warga LDII adalah hadis-hadis yang shahih dan telah melalui proses seleksi oleh *Majlīs Taujīh Wal Irsyād* di tingkat pengurus pusat di Kediri.

Temuan ini menunjukkan bahwa di tingkat cabang Samarinda, LDII belum memiliki metode seleksi hadis yang terstandar sesuai kaidah '*Ulūm al-Ḥadīṡ*. Hal ini diperkuat tiga faktor sebagai berikut:

1. Para *mubalig* dan pengurus cabang Samarinda yang peneliti temui belum dapat memberikan penjelasan yang terstruktur mengenai kaidah kesahihan hadis digunakan di LDII.
2. Para *mubalig* dan pengurus cabang Samarinda yang peneliti temui hanya berkewenangan untuk mengajarkan hadis-hadis yang telah dipilih dan ditetapkan oleh pengurus pusat melalui *Majlīs Taujīh Wal Irsyād* tanpa adanya evaluasi yang bersifat kritis terhadap pilihan-pilihan hadis yang sudah ditetapkan.
3. Adanya hadis yang terindikasi palsu yang termaktub dalam kitab himpunan hadis yang diajarkan bagi warga pemula yang baru mengikuti pengajian, serta informasi tambahan bahwa hadis tersebut merupakan salah satu dasar doktrinasi yang harus diyakini jamaah LDII memberikan dugaan kuat bahwa proses seleksi hadis di tingkat pusat kurang ketat dan cenderung lemah.

BAB IV
METODE PEMBELAJARAN DAN PEMAHAMAN HADIS

A. Sistem Pemebelajaran dan Metodologi Pemahaman Hadis

Sistem pembelajaran hadis di LDII berpangkal pada suatu metode yang mereka istilahkan dengan metode *manqūl.*

1. Metode *Manqūl*

Secara bahasa, *manqūl* memiliki arti "dipindahkan" atau "dinukilkan".[236] Metode *Manqūl* yang dimaksud dalam tradisi pembelajaran hadis di LDII adalah metode pengajaran hadis yang dilakukan dengan menjelaskan makna kosa kata yang terdapat di dalam teks hadis, demikian juga penjelasan terhadap pemahaman yang terkandung di dalam hadis tersebut, dan penjelasan-penjelasan tersebut diperoleh secara bersambung dari seorang guru demikian seterusnya sampai kepada Nabi Muhammad *ṣallallahu 'alaihi wa salam*.

Guru yang menjelaskan makna kosa kata dan pemahaman hadis ini disebut dengan istilah *mubaligh*. Makna kata dan pemahaman hadis tersebut diklaim oleh para *mubaligh* dan pengurus LDII telah dinukilkan (*manqūl*) dari guru sebelumnya sampai kepada pendiri jamaah pengajian LDII yaitu Nurhasan Ubaidah. Dan dari Nurhasan Ubaidah diklaim bahwa makna-makna tersebut dinukilkan (*manqūl*) dari gurunya sewaktu ia belajar di

[236] Lihat: Ibn Faris. *Mu'jam Maqayis al-Lughah.* Beirut: Dar al-Fikr, 1979. vol. 5, hlm. 463.

Mekah demikian seterusnya bersambung sampai kepada Rasulullah *ṣallallahu 'alaihi wa salam*.

Makna-makna hadis yang disampaikan oleh *mubaligh* harus seragam, dimulai dari tingkat pusat LDII di Kediri sampai tingkat wilayah dan cabang. Para *mubaligh* yang menyampaikan makna-makna *manqūl* tersebut harus terlebih dahulu ditatar dan dididik di pesantren-pesantren yang telah ditetapkan oleh pengurus pusat di Kediri.

Di tingkat pusat LDII sendiri, terdapat suatu lembaga yang menetapkan makna-makna hadis yang akan diajarkan ke seluruh warga di berbagai wilayah. Lembaga tersebut bernama, *Majlis Taujīh Wal Irsyād*. Lembaga ini beranggotakan para ulama dan pakar di internal LDII.[237] Para ulama yang berkedudukan di *Majlis Taujīh Wal Irsyād* di Kediri ini dikenal dalam tradisi LDII dengan sebutan "Ulama Paku Bumi".[238] Lembaga ini sama seperti lembaga fatwa yang terdapat di ormas-ormas Islam lainnya. Lembaga ini hanya berkedudukan di tingkat pusat di Kediri, sementara di tingkat daerah dan wilayah, LDII tidak memiliki *Majlis Taujīh Wal Irsyād*. Hal inilah yang menjadi kendala bagi peneliti untuk menggali lebih dalam informasi mengenai metode pemahaman hadis jamaah LDII. Karena beberapa pertanyaan yang peneliti ajukan, belum dapat dijawab dengan jelas oleh para *mubaligh* daerah yang peneliti temui. Mereka mengatakan bahwa jawaban untuk pertanyaan ini merupakan kewenangan *Majlis Taujīh Wal Irsyād* untuk menjawabnya. Sementara para mubaligh di daerah hanya menyampaikan kepada warga jamaah, pemaknaan hadis yang telah ditetapkan oleh pusat. Pemaknaan hadis yang sudah dipatenkan dan ditetapkan tersebut, dalam istilah internal LDII disebut dengan istilah

[237] Wawancara dengan Ustadz Edi Purwanto (pengurus aktif LDII), 9 dan 11 April 2022.
[238] Wawancara dengan Ustadz Yuli Sapto Nugroho (mantan mubaligh LDII), 18 Juli 2022.

"makna yang *dimanqūlkan*". Apabila terdapat pengajaran di daerah-daerah dengan makna yang berbeda dari yang telah ditetapkan di pusat, maka makna tersebut akan dipertanyakan, "dari mana *manqūlnya*?" [239]

Hal yang menarik dari gambaran metode *manqūl* ini adalah klaim bahwa makna pemahaman hadis yang diajarkan di LDII adalah makna pemahaan yang bersambung dengan sanad sampai kepada Rasulullah *ṣallallahu 'alaihi wa salam*. Peneliti mengkonfirmasi klaim pengakuan ini dengan menanyakan, apakah benar bahwa makna pemahaman dari teks hadis benar-benar diriwayatkan dengan sanad? Ustadz Edi Purwanto dengan tegas menyatakan bahwa hal tersebut benar. Menurut beliau, inilah yang menjadi ciri khas pengajaran hadis di LDII. Dengan sistem *manqūl* ini, pemahaman hadis yang murni ini masih bisa dijaga semenjak masa Nabi sampai saat ini.[240]

Akan tetapi pengakuan ini sukar untuk dibuktikan, ketika peneliti meminta untuk melihat contoh sanad untuk makna hadis yang dimiliki oleh para *mubaligh* di Samarinda, para pengurus LDII Samarinda belum menunjukkan satu pun lembar tertulis sanad periwayatan untuk pemaknaan hadis yang diklaim tersebut. Hal ini memunculkan dugaan kuat peneliti, apakah metode manqūl ini hanya sekedar pengakuan, ataukah benar dapat dibuktikan dan dipertanggungjawabkan kebenarannya?

Peneliti kemudian mencoba menggali data dari salah seorang "Sumber B" yaitu Ustadz Yuli Sapto Nugroho.[241] Kepada peneliti, beliau bersedia menunjukkan sanad periwayatan Kitab *Ṣahīh Bukhari* yang

[239] Wawancara dengan Ustadz Edi Purwanto (pengurus aktif LDII), 9 dan 11 April 2022. Dan Ustadz Mulyadi Zuhud (pengurus aktif LDII) 24 Mei 2022.
[240] Wawancara dengan Ustadz Edi Purwanto (pengurus aktif LDII), 9 dan 11 April 2022
[241] Bukti keanggotaan LDII Ust Yuli Sapto Nugroho dapat dilihat lampiran no. 1 dan no. 2.

sebelumnya ia peroleh ketika menempuh pendidikan mubaligh LDII.[242] Tertulis di dalam sanad tersebut, bahwa jalur periwayatan *Ṣahīh Bukhari* yang dimiliki Ust Yuli melewati Nurhasan Ubaidah sebagai pendiri jamaah pengajian LDII, kemudian Nurhasan memperolehnya dari Syekh Umar Hamdan al-Mahrisi, demikian terus bersambung hingga Imam al-Bukhari.[243]

Salinan sanad Kitab Hadis *Ṣahīh Bukhari* yang dimiliki Ust Yuli Sapto Nugroho ini adalah sanad terhadap teks matan hadis yang terhimpun di dalam *Ṣahīh Bukhari*. Belum didapati dalam salinan sanad tersebut pernyataan yang menunjukkan bahwa riwayat yang "*dimanqūlkan*" adalah riwayat terhadap makna pemahamannya. Dengan kata lain, belum dapat dibuktikan bahwa makna pemahaman suatu hadis ikut diriwayatkan bersama dengan teksnya dalam salinan sanad tersebut.

Selain itu, jika benar bahwa Nurhasan dahulu meriwayatkan hadis beserta makna pemahamannya sekaligus dari Syekh Umar Hamdan Al Mahrisi, maka idealnya pemahaman yang diklaim telah diriwayatkan oleh jamaah LDII adalah pemahaman yang berbasis kepada pandangan para ulama mazhab Maliki. Atau setidaknya ada warna mazhab Malikiyyah dalam praktik ibadah jamaah LDII. Hal ini mengingat bahwa Syekh Umar Hamdan adalah seorang ulama besar Mekkah yang bermazhab Maliki. Namun dalam tradisi beragama jamaah LDII belum terlihat ciri khas pengamalan mazhab Maliki.

Sebagai contoh, jamaah LDII tidak memakai *qunut* subuh dalam praktek ibadahnya.[244] Hal ini berbeda dengan tradisi mazhab Maliki yang

[242] Lihat lampiran no. 3
[243] Lihat lampiran no. 3
[244] Wawancara dengan Ust Edi Purwanto.

memandang qunut subuh sebagai perkara yang dianjurkan untuk diamalkan.[245] Kesenjangan antara praktek ibadah yang dikenal di LDII untuk kasus qunut subuh ini, dengan latar belakang mazhab Syaikh Umar Hamdan, memunculkan dugaan bahwa pemaknaan hadis yang dikenal di internal LDII saat ini tidak diperoleh dari Syaikh Umar Hamdan, melainkan dari sumber lain.

Selain itu, pengakuan atas kemurnian pemahaman hadis-hadis LDII juga masih perlu dipertanyakan, mengingat guru dari Nurhasan Ubaidah adalah seorang ulama bermazhab Maliki, apakah mungkin pemahaman hadis Nurhasan Ubaidah tidak mendapat pengaruh sama sekali dari warna mazhab Maliki?

Sampai pada tahap ini, peneliti berkesimpulan bahwa pengakuan para pengurus aktif LDII terhadap kemurnian sistem *manqūl* ini belum dapat dibuktikan secara menyeluruh. Di samping itu, peneliti juga terkendala karena ketiadaan lembaga *Majlis Taujīh Wal Irsyād* di tingkat cabang Samarinda. Sehingga proses penelusuran dan penggalian data harus terhenti sampai kepada para *mubaligh* di tingkat wilayah KALTIM dan Samarinda saja.

2. Kitab-Kitab Hadis LDII

Hal lain selain pengakuan atas metode *manqūl* yang mencirikan pengajaran hadis di LDII adalah penggunaan literatur *kutubussittah* sebagai sumber hadis. *Kutubussittah* adalah istilah untuk menamakan kitab-kitab induk hadis yang enam. Keenam kitab induk hadis tersebut adalah *Ṣahīh Bukhari*, *Ṣahīh Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan Tirmidzi*, *Sunan Nasa'i*, dan *Sunan Ibnu Mājah*. Pengajaran hadis yang bersumber dari keenam kitab

[245] Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*. Kairo: Dar al-Hadis, 1425 H / 2004 M. vol. 1, hlm. 140

ini sudah menjadi tradisi turun-temurun di internal jamaah pengajian LDII.[246]

Pengajaran kitab hadis yang enam ini dibedakan menjadi dua jenis. Bagi para calon *mubaligh*, terdapat program intensif yang dilaksanakan di pusat Kediri. Para calon *mubaligh* yang akan menyampaikan pengajaran hadis di daerah-daerah, dikader dan dididik secara intensif di pesantren pusat, sebelum mereka mengajarkan hadis di daerah-daerah. Waktu yang dibutuhkan juga beragam. Namun pada umumnya pengurus pusat di Kediri mengadakan program pengajaran setiap tahunnya hanya untuk satu kitab dari enam kitab hadis besar. Adapun bagi warga jamaah yang tidak berkesempatan mengikuti program intensif pembelajaran kitab hadis yang enam, mereka mengikuti pengajian yang diselenggarakan di wilayah kelompok-kelompok pengajian LDII.

Selain keenam kitab induk hadis ini, LDII juga memiliki kitab-kitab himpunan hadis ringkas yang diajarkan kepada jamaah yang baru belajar. Peneliti meminta kesediaan pengurus LDII Samarinda untuk memberikan kitab-kitab himpunan hadis tersebut, dan mereka pun bersedia. Kepada peneliti, Ustadz Edi, salah satu dari pengurus LDII Samarinda memberikan 8 buah kitab himpunan hadis, yang rinciannya sebagai berikut:

1. Kitabussholah
2. Kitab Sholatinnawafil
3. Kitab Adab
4. Kitab Janaiz
5. Kitab Ahkam
6. Kitab Shifatil Jannah Wan Naar
7. Kitab Manasikil Haji
8. Kitabul Faraidh

[246] Wawancara dengan Ustadz Edi Purwanto, 9 dan 11 April 2022.

Kemudian satu kitab yang belum beliau berikan karena stok sedang kosong, yaitu Kitabun Nikah.

Di tempat terpisah peneliti mengkonfirmasi ulang tentang kitab-kitab hadis himpunan kepada Ustadz Mulyadi Zuhud[247]yang dipelajari di tengah-tengah komunitas jamaah LDII. Ada beberapa kitab yang beliau disebutkan yang belum diberikan contoh fisiknya oleh Ustadz Edi, karena stok sedang kosong. Adapun kitab-kitab yang disebutkan Ustadz Mulyadi adalah sebagai berikut:[248]

1. Kitabus Sholah
2. Kitab Sholatin Nawafil
3. Kitabul Adab
4. Kitabul Adillah
5. Kitabus Shoum
6. Kitabul Haji
7. Kitab Manasikil Haji
8. Kitabud Da'awat
9. Kitabul Khutbah
10. Kitabun Nikah
11. Kitabul Ahkam

Setelah menyebutkan kesebelas kitab ini, peneliti mengkonfirmasi, apakah ada kitab himpunan lain selain yang sudah disebutkan? Ustadz Mulyadi Zuhud mengatakan tidak ada. Namun beliau menginformasi, bahwa pengkajian hadis lainnya selain dari kitab himpunan yang telah disebutkan dilakukan melalui kitab-kitab hadis besar atau yang disebut dengan *Kutubussittah.*[249]

Selain kitab-kitab hadis, Ustadz Edi Purwanto menambahkan informasi kitab-kitab lain yang juga dipelajari di LDII. Melalui pesan WA, Ustadz Edi menyebutkan beberapa kitab non hadis sebagai berikut:

---

[247] Ustadz H. Mulyadi Zuhud, S.Ag adalah Wakil Ketua LDII Samarinda, sekaligus Ketua Biro Pendidikan Agama dan Dakwah LDII KALTIM. Lihat lampiran SK nomor: KEP-02/DPP LDII/III/2017 dan SK nomor: KEP-11/T/XI/2018

[248] Wawancara dengan Ustadz Mulyadi Zuhud, 24 Mei 2022

[249] Wawancara dengan Ustadz Mulyadi Zuhud, 24 Mei 2022.

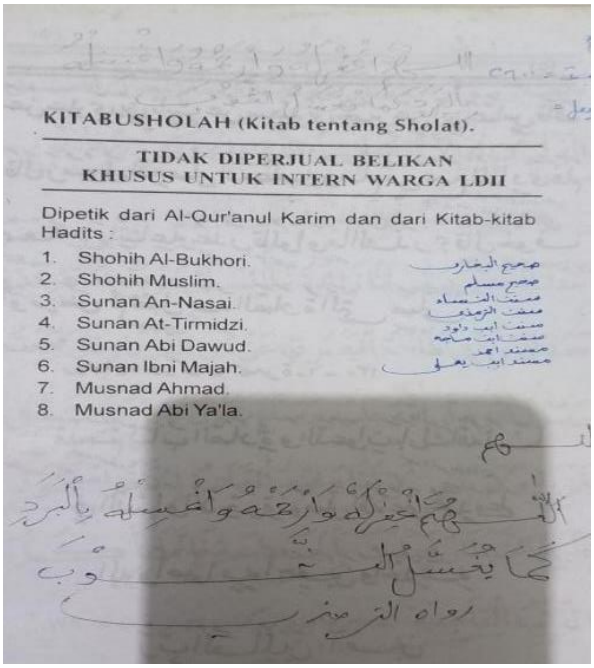
1. Kumpulan Doa-doa
2. Rangkuman Tata Krama
3. Hidayatul Mustafid
4. Tafsir Ibnu Katsir
5. Tafsir Khozin
6. Tafsir Ibris (berbahasa Jawa)
7. Adabut Tholib

Ustadz Edi juga memberikan keterangan bahwa, LDII menggunakan metode Iqro dan Metode Tilawati untuk pembelajaran membaca Al-Qur'an tingkat pemula yang belum bisa membaca Al- Qur'an. Dengan demikian para pengurus LDII Samarinda telah mengkonfirmasi kitab-kitab himpunan hadis LDII sebanyak 14 buah kitab, dan kitab-kitab non hadis sebanyak 7 buah kitab.

Terdapat perbedaan kuantitas jumlah kitab yang dikonfirmasi oleh para pengurus aktif LDII Samarinda dengan kuantitas jumlah kitab yang peneliti peroleh contoh fisiknya dari Ustadz Yuli Sapto Nugroho (mantan mubaligh LDII). Kepada peneliti, Ustadz Yuli memberikan 16 buah kitab himpunan hadis LDII ketika dahulu masih aktif berkegiatan di LDII. Keenam belas kitab hadis tersebut adalah sebagai berikut:

1. Kitabussholah
2. Kitab Sholatinnawafil
3. Kitab Adab
4. Kitab Janaiz
5. Kitab Shoum
6. Kitab Ahkam
7. Kitab Manasikil Haji
8. Kitabul Faraidh
9. Kitab Haji
10. Kitab Manasik Wal Jihad
11. Kitab Khotbah
12. Kitab Jihad
13. Kitab Da'awat
14. Kitab Adillah
15. Kitab *Imārah*
16. Kitab *Imārah* Min Kanzil Ummal

Pada halaman terakhir beberapa kitab himpunan hadis tertulis keterangan “TIDAK DIPERJUAL BELIKAN KHUSUS UNTUK INTERN WARGA LDII”



KITABUSHOLAH (Kitab tentang Sholat).

TIDAK DIPERJUAL BELIKAN
KHUSUS UNTUK INTERN WARGA LDII

Dipetik dari Al-Qur'anul Karim dan dari Kitab-kitab Hadits :

1. Shohih Al-Bukhori.
2. Shohih Muslim.
3. Sunan An-Nasai.
4. Sunan At-Tirmidzi.
5. Sunan Abi Dawud.
6. Sunan Ibni Majah.
7. Musnad Ahmad.
8. Musnad Abi Ya'la.

Gambar 2. Halaman Terakhir dari Kitabus Sholah milik Ust Yuli Sapto Nugroho.

Berdasarkan temuan dua versi data jumlah kitab yang berbeda ini, peneliti tidak mencukupkan keterangan hanya dari dua pihak. Dalam hal ini, pengurus LDII mengkonfirmasi hanya 14 kitab himpunan hadis saja. Sementara bukti fisik yang diberikan oleh mantan mubaligh LDII menunjukkan adanya 16 kitab himpunan hadis LDII.

Maka peneliti berupaya memesan langsung dari Koperasi Lemah Geneng di Pesantren LDII Pusat di Kediri yang menjual kitab-kitab himpunan hadis LDII. Dan hasilnya peneliti mendapatkan 18 kitab himpunan hadis yang diajarkan di LDII. Tujuh belas dari delapan belas kitab

dicetak dalam 4 jilid, sementara ada satu kitab yang dicetak terpisah. Berikut rinciannya:

Jilid pertama terdiri dari:

1. Kitabusholah
2. Kitabusholatin Nawafil
3. Kitabudda'awat
4. Kitab Adab

Jilid kedua terdiri dari:

1. Kitab Shifatil Jannah Wan Nar
2. Kitab Janaiz
3. Kitab Adillah
4. Kitab Shoum

Jilid ketiga terdiri dari:

1. Kitab Ahkam wa Sunan
2. Kitab Manasik wa Jihad
3. Kitab Jihad
4. Kitab Haji
5. Kitab Manasik Haji

Jilid keempat terdiri dari:

1. Kitab *Imārah*
2. Kitab *Imārah* min Kanzil Ummal
3. Kitab Khotbah
4. Kitab Faroidh

Dicetak terpisah dari keempat jilid di atas

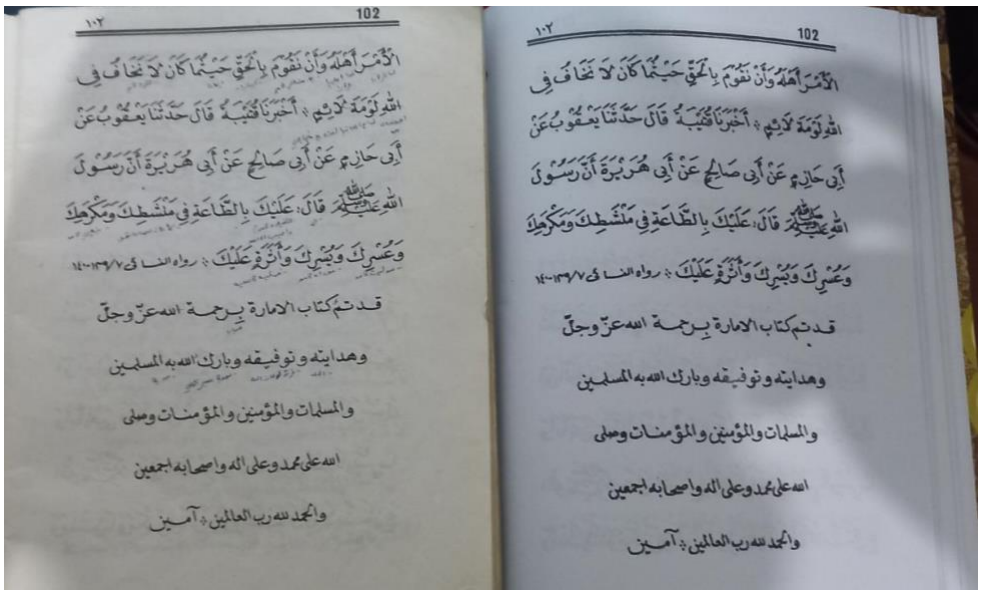
1. Kitab Nikah.

Adapun perbandingan dari ketiga versi data di atas dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 3. Perbandingan Kitab LDII

No	Nama Kitab	Pengurus LDII Samarinda	Mantan Mubaligh LDII Samarinda	Koperasi LDII Kediri
1	Kitabussholah	√	√	√
2	Kitabusholatin Nawafil	√	√	√
3	Kitabudda'awat	√	√	√
4	Kitab Adab	√	√	√
5	Kitab Shifatil Jannah Wan Nar	√		√
6	Kitab Janaiz	√	√	√
7	Kitab Adillah	√	√	√
8	Kitab Shoum	√	√	√
9	Kitab Ahkam wa Sunan	√	√	√
10	Kitab Manasik wa Jihad		√	√
11	Kitab Jihad		√	√
12	Kitab Haji	√	√	√
13	Kitab Manasik Haji	√	√	√
14	Kitab *Imārah*		√	√
15	Kitab *Imārah* min Kanzil Ummal		√	√
16	Kitab Khotbah	√	√	√
17	Kitab Faroidh	√	√	√
18	Kitab Nikah	√		√
Jumlah		14	16	18

Berikut contoh perbandingan halaman kitab yang peneliti peroleh melalui pemesanan langsung dan yang peneliti peroleh dari Ust Yuli Sapto:



Gambar 3. Perbandingan Halaman Kitab *Imārah* yang peneliti peroleh dari Koperasi Pusat LDII dan Halaman Kitab Yang dimiliki Ust Yuli Sapto Nugroho

Pada gambar di atas, terlihat perbandingan halaman 102, atau halaman terakhir dari Kitab *Imārah.* Sebelah kanan adalah kitab baru yang dikirim oleh Koperasi LDII. Dan di sebelah kiri adalah kitab Ustadz Yuli Sapto. Nampak kesamaan isi antara kedua versi kitab tersebut.

Kitab pesanan dari koperasi Lemah Geneng di Kediri[250] dikirim pada tanggal 14 Maret 2022. Sementara itu, Ustadz Yuli yang memberikan 16 kitabnya kepada peneliti, dinyatakan non aktif dari kegiatan jamaah LDII pada Desember 2019. Hal ini menunjukkan bahwa materi pengajaran hadis di LDII sejak saat Ustadz Yuli menjadi *mubaligh* sampai saat peneliti

[250]Koperasi Lemah Geneng adalah koperasi Pesantren Wali Barokah LDII di Kediri yang berada satu komplek dengan bangunan pesantren. Pesantren ini berkedudukan di jalan HOS Cokroaminoto 195 Kediri Jawa Timur. Keterangan alamat pesantren dapat di lihat di website resmi walibarokah.org. Bandingkan dengan alamat koperasi yang tertera pada bukti pembelian buku pada lampiran no 4.

membeli kitab tersebut belum mengalami perubahan. Dengan kata lain, materi hadis di dalam kitab himpunan tersebut masih diajarkan sampai saat penelitian ini dilakukan.

Data yang peneliti peroleh dari kitab-kitab yang dikirim dari koperasi LDII di Kediri, lebih mendekati data yang peneliti peroleh dari Ustadz Yuli sebagai mantan *mubaligh*. Kesesuaian ini mengindikasikan bahwa para pengurus LDII Samarinda belum bersedia untuk mengungkap keseluruhan kitab-kitab hadis himpunan yang dipelajari di LDII. Di antara kitab hadis himpunan yang terkesan enggan diungkap oleh pengurus LDII adalah kitab *Imārah* dan kitab *Imaran\h Min Kanzil Umal*. Yang mana kedua kitab ini menghimpun hadis-hadis dengan tema keamiran. Hal inilah yang menarik peneliti untuk lebih fokus mengkaji hadis-hadis jamaah LDII yang bertema keamiran. Mengapa dalam hal ini pengurus enggan untuk mengungkap keberadaan hadis-hadis bertema keamiran tersebut kepada peneliti?

3. Tahapan-Tahapan Pembelajaran Hadis di LDII

Secara umum pembelajaran hadis di LDII dibagi menjadi 2, pembelajaran hadis yang bersifat intensif sebagai persiapan para *mubaligh* dan pembelajaran hadis non intensif yang diperuntukkan bagi seluruh warga LDII. Baik pembelajaran yang bersifat intensif maupun non intensif, keduanya menggunakan kitab-kitab hadis himpunan dan *kutubussittah* sebagai sumber materi hadis.

Ust Edi Purwanto sebagai salah satu pengurus aktif menuturkan kepada peneliti mengenai gambaran tahapan pembelajaran hadis bagi warga LDII secara umum. LDII memiliki tradisi pengkajian kitab-kitab hadis besar yang enam atau lebih dikenal dengan *al-Kutub as-Sittah*. Dalam tradisi LDII pengkajian 6 kitab hadis besar ini dikenal dengan kegiatan "*asrama"*. Pada

umumnya pelaksanaan "*asrama*" dilakukan setiap tahun untuk mengkhatamkan/menuntaskan pembacaan hadis-hadis di dalam satu kitab dari 6 kitab hadis. Kegiatan *asrama* ini diikuti oleh para *mubaligh* LDII yang merupakan utusan dari masing-masing wilayah provinsi atau daerah kabupaten/kota.

Setelah program asrama di tingkat pusat yang diikuti para *mubaligh* utusan daerah, program selanjutnya adalah penyampaian hadis-hadis yang telah dipelajari tersebut oleh para *mubaligh* di tingkat wilayah. Namun pada umumnya, penyampaian hadis-hadis tersebut lebih sering dilakukan langsung di tingkat kabupaten/kota tanpa melalui tingkat wilayah provinsi.

Penyampaian hadis-hadis di tingkat kabupaten/kota wajib diikuti oleh para *mubaligh* di tingkat kabupaten/kota yang tidak mengikuti kegiatan asrama di tingkat pusat. Adapun warga yang tidak terikat kerja sebagai pengurus organisasi dimotivasi untuk ikut kegiatan penyampaian tersebut tanpa unsur paksaan. Para *mubaligh* yang telah menghadiri program penyampaian hadis di tingkat kabupaten/kota, kemudian menyampaikan hadis-hadis tersebut di masing-masing kelompok pengajian yang mereka bina. Masing-masing *mubaligh* di tingkat kabupaten/kota pada umumnya memiliki 1 kelompok *majlis ta'lim* binaan. Melalui kegiatan *asrama* yang kemudian dilanjutkan dengan penyampaian di tingkat kabupaten/kota dan kelompok-kelompok *majlis ta'lim*, didapati kesamaan dan keseragaman makna dan pemahaman terhadap hadis-hadis yang diajarkan, dari tingkat pusat hingga daerah. Saat penelitian ini dilakukan, pengajaran hadis *Kutubussittah* di LDII sudah sampai pada pengkajian kitab *Sunan Ibnu Mājah*.[251]

[251] Wawancara dengan Ust Edi Purwanto, 9 April 2022

Selain pembelajaran *kutubussittah*, jamaah pengajian LDII juga mengkaji kitab-kitab himpunan hadis yang bentuknya lebih kecil dan lebih ringkas. Menurut penuturan Ust Edi Purwanto, kitab-kitab himpunan hadis itu adalah kurikulum pembelajaran hadis yang diperuntukkan bagi ustadz dan ustadzah pemula, sebagai latihan bagi mereka untuk sebelum menyampaikan hadis-hadis di dalam *kutubussittah*.[252]

Adapun bagi warga umum selain *mubaligh*, Ustadz Edi Purwanto memberi gambaran secara umum tahapan pembelajaran hadis sebagai berikut:

Pertama kali warga yang baru bergabung di pengajian LDII akan dikenalkan tauhid terlebih dahulu berdasarkan kalam Allah:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ...(سورة محمد: 19)

> *Ketahuilah bahwasanya tiada ilah yang berhak disembah melainkan Allah* (QS. Muhammad: 19)

Ayat ini menunjukkan kewajiban seorang hamba untuk mengenali Allah *subḥanahu wa ta'āla* sebelum beribadah menyembah kepada-Nya. Di internal LDII, proses mengenal Allah dilakukan dengan mempelajari ayat-ayat tentang ketauhidan. Setelah seorang hamba, mengenal Allah barulah seorang hamba diwajibkan untuk beridabah, hal ini berdasarkan kalam Allah:

وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّاَ لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: 56)

> *Tidaklah Aku ciptakan Jin dan Manusia kecuali hanya untuk menyembah kepada-Ku*. (Q.S. aż-żāriyāt: 19)

[252] Wawancara dengan Ust Edi Purwanto, 9 April 2022.

Dan di antara ibadah yang paling pertama dihisab di akhirat nanti adalah shalat. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad *ṣallallahu 'alaihi wa salam*:

إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ النَّاسُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَعْمَالِهِمُ الصَّلَاةُ[253]

> *Amalan manusia yang pertama pertama kali dihisab pada hari kiamat adalah shalat.*

Oleh karena itu, yang pertama kali diajarkan di LDII adalah *Kitabus Sholah*. Kemudian selanjutnya *Kitab Shalatin Nawafil* yang berisikan hadis-hadis tentang keutamaan shalat-shalat sunnah. Sampai di sini, ustadz Edi Purwanto tidak menguraikan secara rinci tahapan-tahapan selanjutnya. Beliau hanya mengungkapkan secara umum bahwa LDII memiliki kitab himpunan hadis kecil yang memuat hadis-hadis Nabi sesuai dengan tema-tema rukun Islam. Adapun materi tauhid dan keimanan, LDII tidak memiliki kitab rangkuman hadis khusus yang menghimpun hadis-hadis dengan tema tersebut. Pembahasan Tauhid dan keimanan dikutip langsung dari ayat-ayat al-Qur'an.[254]

Untuk memperoleh data yang lebih luas, peneliti tidak mencukupkan keterangan hanya dari Ust Edi Purwanto saja. Peneliti juga menggali data dari Ustadz Abdurrahman (nama samaran) sebagai salah seorang mantan *mubaligh* LDII.[255]

---

[253] Sijistani (al), Abu Dawud Sulaiman bin Asy'ats. *Sunan Abu Dawud*. Beirut: Maktabah al-Ashriyyah.

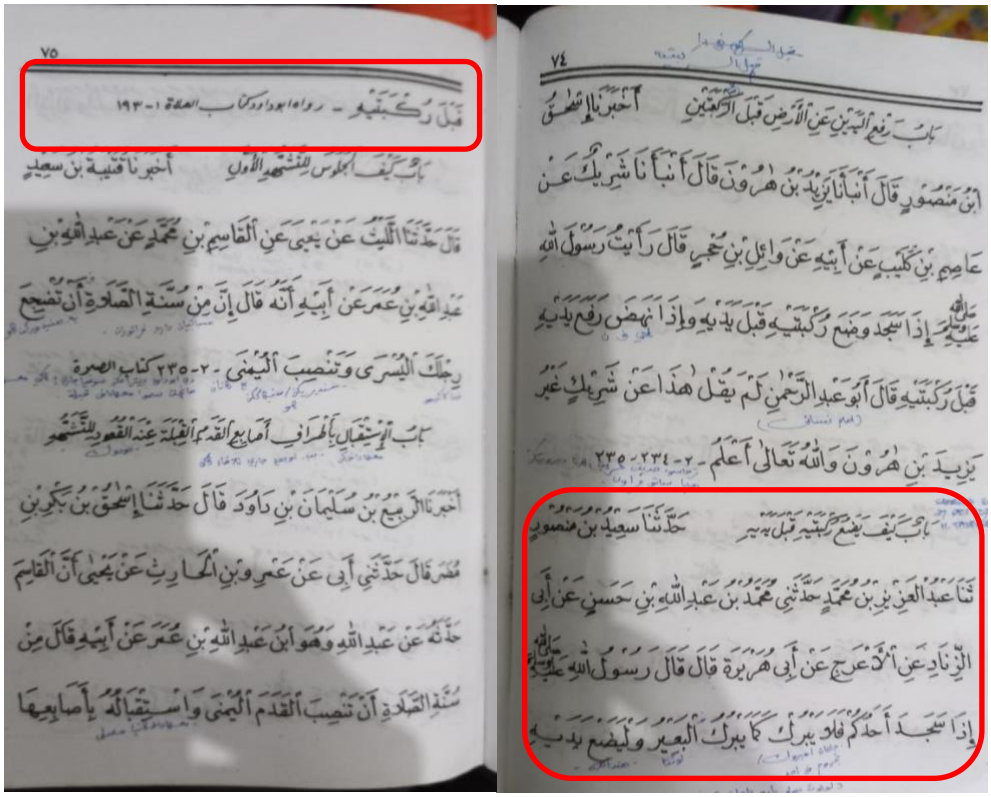
[254] Wawancara dengan Ust Edi Purwanto 9 April 2022.

[255] Ustadz Abdurrahman telah menjadi warga pengajian LDII sejak lahir, ayah dan ibunya adalah pasangan jamaah LDII. Setelah menempuh pendidikan *mubaligh*, Ustadz Abdurrahman diamanahi sebagai salah seorang *mubaligh* LDII di Samarinda. Beliau masih aktif sebagai *mubaligh* hingga Desember 2019. Setelah Desember 2019, Ustadz Abdurrahman dinyatakan nonaktif secara lisan oleh tim yang ditunjuk pihak pengurus LDII Samarinda. Kepada peneliti, Ustadz Abdurrahman meminta agar identitas aslinya dirahasiakan.

Terdapat beberapa perbedaan keterangan yang diberikan oleh Ustadz Abdurrahman jika dibandingkan dengan keterangan Ustadz Edi Purwanto. Berikut penuturan beliau mengenai tahapan-tahapan pembelajaran hadis di LDII:[256] Calon warga jamaah yang akan bergabung di pengajian LDII terlebih dahulu mempelajari hadis-hadis di dalam himpunan *Kitabus Sholah*. Pengajian untuk warga jamaah yang baru bergabung terpisah dari pengajian warga jamaah yang sudah lama bergabung. Bagi warga jamaah yang baru bergabung, pengajian dilakukan di rumahnya masing-masing dengan mendatangkan seorang *mubaligh* untuk mengajarkan hadis-hadis di dalam *Kitabus Sholah*. Warga jamaah yang masih mempelajari *Kitabus Sholah* diarahkan agar tata cara sholatnya berbeda dengan praktik shalat yang dilakukan kaum muslimin pada umumnya, namun masih berlandaskan kepada suatu hadis.

Sebagai contoh, untuk tata cara turun dari *i'tidāl* ke sujud, seorang calon warga akan diarahkan untuk mempraktikkan hadis Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad *ṣallallahu 'alaihi wa salam* meletakkan kedua tangannya terlebih dahulu sebelum meletakkan lututnya. Hal ini berbeda dengan praktik yang dilakukan kaum muslimin pada umumnya, di mana kaum muslimin secara umum mempraktikkan tata cara turun ke sujud yang diriwayatkan dari Wail bin Hujrin, bahwa Rasulullah *ṣallallahu 'alaihi wa salam*, turun sujud dengan mendahulukan kedua lututnya sebelum kedua tangannya, yaitu kebalikan dari praktik yang ada di hadis Abu Hurairah.

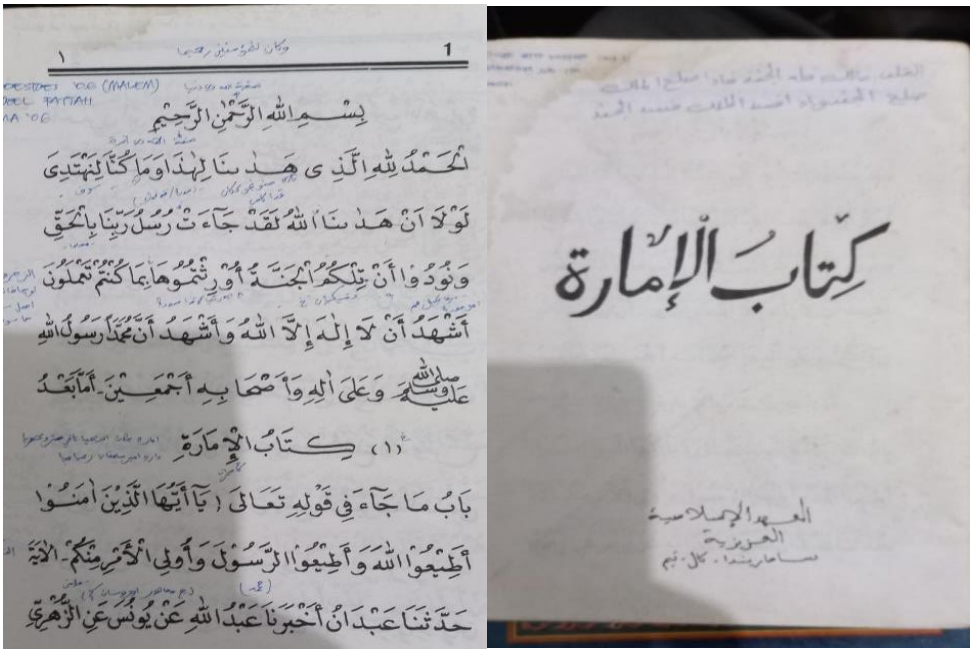
[256] Wawancara dengan Ustadz Abdurrahman, 27 Juli 2022.



Gambar 4. Halaman 74-75 dari Kitabus Sholah milik Ustadz Yuli Sapto Nugroho, yang mencantumkan hadis meletakkan kedua tangan sebelum kedua lutut saat sujud.

Setelah seorang calon warga jamaah selesai mempelajari *Kitabus Sholah*, calon warga jamaah tersebut akan diajarkan hadis-hadis di dalam *Kitab Imārah*. Hadis-hadis di dalam *kitab Imārah* merupakan landasan dalil untuk mengajarkan doktrin "jamaah", "keamiran" dan "baiat". Selama mengaji kitab *Imārah* calon warga jamaah diajarkan hadis-hadis tentang wajibnya berjamaah, wajibnya beramir, dan membaiat seorang amir. Setelah seorang calon warga jamaah bersedia untuk berbaiat kepada amir jamaah LDII yang berada di Kediri, barulah calon warga tersebut resmi menjadi seorang warga jamaah LDII. Seorang yang sudah berbaiat, akan disebut dengan istilah "*sedulur jamaah"*. Namun apabila calon warga belum bersedia berbaiat, maka ia masih disebut dengan istilah *mu'allaf*. Seorang

mu'allaf yang belum berbaiat belum boleh mengikuti kegiatan pengajian yang diikuti warga jamaah lain yang sudah berbaiat.



Gambar 5. Halaman sampul dan halaman depan Kitab Imārah milik Ust Yuli Sapto Nugroho (mantan mubaligh LDII).

Setelah seorang calon warga berbaiat dan telah dinyatakan resmi menjadi jamaah LDII, ia diperbolehkan untuk mengikuti kegiatan pengajian bersama dengan warga LDII lain yang sudah berbaiat. Pengajian bersama jamaah yang sudah berbaiat ini disebut dengan istilah "*sambung jamaah".* Melalui kegiatan *"sambung jamaah"* inilah warga LDII melanjutkan pelajaran hadis yang terdapat di kitab-kitab himpunan hadis lainnya, hingga sampai pada pengkajian *kutubussittah*. Namun menurut Ustadz Abdurrahman, jarang sekali ada warga LDII yang menyelesaikan keseluruhan hadis dalam kitab-kitab himpunan, terlebih lagi hadis-hadis di dalam *Kutubussittah*.

Adapun pengajaran hadis intensif yang diperuntukkan bagi calon *mubaligh,* Ustadz Yuli Sapto Nugroho menuturkan bahwa pendidikan calon

mubaligh dilaksanakan di pesantren LDII yang berkedudukan di Kediri. Calon *mubaligh* yang hendak menempuh pendidikan *mubaligh* disyaratkan harus berbaiat terlebih dahulu kepada amir jamaah LDII. Setelah syarat baiat terpenuhi, barulah seorang calon *mubaligh* boleh mengikuti program pendidikan *mubaligh*. Terdapat dua pilihan program:

*Pertama**:*** Program Persun, yaitu program pengkaderan *mubaligh* yang diikuti atas inisiatif keinginan pribadi peserta yang berkeinginan untuk menjadi *mubaligh*. Peserta program ini dipungut biaya selama menjalani program. Kepada peneliti, Ustadz Yuli menuturkan bahwa biaya yang dipungut dari program ini sebesar kurang lebih Rp 300.000,00.

*Kedua**:*** Program CKM (Calon Kiriman Mubaligh), yaitu program pengkaderan *mubaligh* kiriman daerah. Peserta program ini merupakan utusan daerah, yang diproyeksikan akan menjadi *mubaligh* di daerah yang mengutusnya. Para peserta program ini tidak dipungut biaya satu rupiah pun selama masa pendidikan. Untuk membiayai proses belajar mereka, setiap desa jamaah LDII wajib membiayai 3 orang calon mubaligh yang belajar di program ini. LDII memiliki 4 pondok pesantren pusat yang melaksanakan kedua program pendidikan *mubaligh* tersebut. Keempat pondok pesantren pusat tersebut adalah:

1. Pondok Pesantren Wali Barokah di Burengan, Kediri
2. Pondok Pesantren Gading Mangu di Jombang.
3. Pondok Pesantren Minhajur Rasyidin di Pondok Gede, Jakarta.
4. Pondok Pesantren Sumber Barokah di Karawang.

Para calon mubaligh yang mengikuti program ini akan menempuh jenjang kelas sebagai berikut:

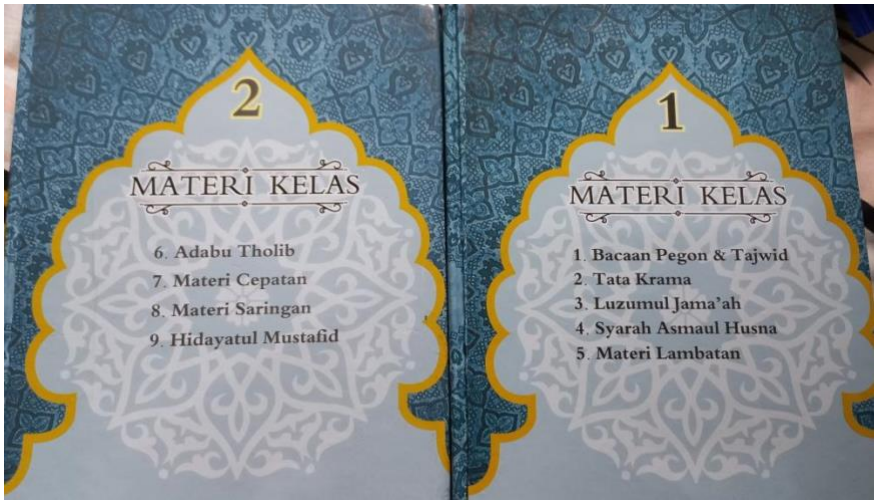
1. Kelas Pegon Bacaan
2. Kelas Lambatan

3. Kelas Cepatan
4. Kelas Saringan
5. Kelas Tes Kediri
6. Kelas Tes Kertosono

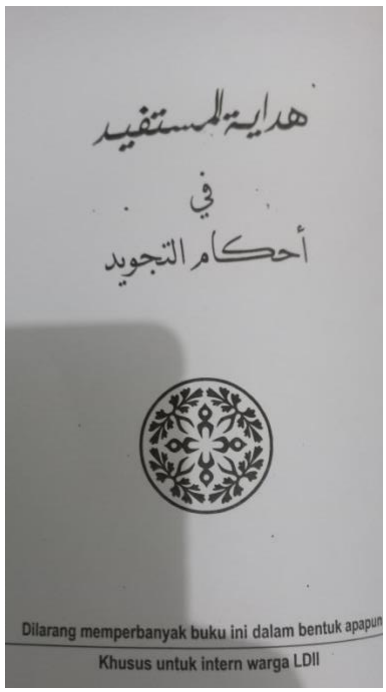
Adapun materi yang harus dikuasai untuk seluruh jenjang kelas tersebut di atas, terangkum di dalam himpunan materi kelas. Himpunan Materi Kelas dicetak dalam dua jilid, dan terdiri dari 9 materi pelajaran. Kesembilan materi tersebut adalah sebagai berikut:

1. Bacaan Pegon dan Tajwid
2. Tata Krama
3. Luzumul Jama'ah
4. Syarah Asmaul Husna
5. Materi Lambatan
6. Adabu Tholib
7. Materi Cepatan
8. Materi Saringan
9. Hidayatul Mustafid

Berikut ini gambar sampul depan kitab materi Kelas yang mencantumkan tahapan materi yang harus dikuasai para mubaligh LDII. Di salah satu halaman dari materi-materi tersebut terdapat keterangan bahwa kitab tersebut khusus untuk intern warga LDII.



Gambar 7. Halaman Sampul Kitab Materi Kelas Program Pendidikan Mubaligh LDII.



Gambar 6. Halaman Materi Hidayatul Mustafid, salah satu materi yang harus dikuasai oleh para mubaligh LDII. Tertulis di baris paling bawah: "Khusus untuk intern warga LDII"

Keterangan para mantan mubaligh LDII, Ustadz Abdurrahman (nama samaran) dan Ustadz Yuli Sapto Nugroho ini memberi tambahan informasi yang belum disampaikan seluruhnya oleh Ust Edi Purwanto sebagai pengurus LDII Samarinda. Jika dibandingkan, keterangan Ust Edi Purwanto hanya memberikan gambaran secara umum model pengajaran hadis di LDII. Adapun tambahan keterangan yang diberikan Ustadz Abdurrahman dan Ustadz Yuli memberikan gambaran pengajaran hadis yang lebih rinci, khususnya tahapan pengajaran hadis bagi seorang *mubaligh* sebelum mereka menyampaikan pelajaran hadis kepada para jamaah.

Temuan yang menarik bagi peneliti adalah pengakuan Ustadz Abdurrahman bahwa doktrin jamaah, amir, dan baiat merupakan doktrin sentral dan krusial yang menjadi patokan sah tidaknya status seseorang sebagai warga jamaah LDII. Bahkan dalam pengajaran selanjutnya menjadi standar sah atau tidaknya keislaman seseorang. Pengakuan Ustadz Abdurrahman sebagai mantan mubaligh LDII tentang doktrin sentral ini, sama sekali tidak pernah disampaikan oleh Ustadz Edi Purwanto selaku pengurus LDII. Ust Edi hanya menyampaikan bahwa tema-tema hadis yang diajarkan di LDII hanya sekitar pokok-pokok ajaran Islam secara umum seperti ibadah, dan akhlak. Sementara pengakuan yang diberikan Ustadz Abdurrahman ini sejatinya memberikan gambaran yang lebih mendalam, bahwa LDII memiliki ciri khas pembeda dari model keislaman masyarakat muslim pada umumnya. Ciri khas tersebut adalah ajaran keyakinan tentang wajibnya berjamaah yang memiliki seorang amir, dan amir tersebut harus diangkat melalui proses baiat.

Berdasarkan temuan ini, ada perbedaan versi data tentang keberadaan doktrin jamaah, amir dan baiat ini di tengah-tengah jamaah LDII. Para pengurus LDII tidak mengakui adanya doktrin keamiran ini

sebagai doktrin sentral, bahkan mereka terkesan menutup-nutupi keberadaan doktrin ini kepada peneliti. Sementara para mantan mubaligh justru secara terbuka, dengan deskripsi yang lebih detail menginformasikan kepada peneliti keberadaan doktrin ini sebagai sentra ajaran LDII. Di tengah perbedaan dua versi keterangan ini, bukti fisik berupa keberadaan kitab dan materi yang diajarkan di LDII lebih menguatkan keterangan yang diberikan oleh para mantan mubaligh dibandingkan keterangan yang diberikan oleh para pengurus. Salah satu kitab yang menggambarkan keberadaan doktrin keamiran di tengah-tengah jamaah LDII adalah kitab *Luzūmul Jamā'ah*.

Luzūmul Jamā'ah secara harfiah berarti menetapi *jamaah*, dalam pengertian internal LDII *Luzūmul Jamā'ah* dimaknai sebagai prinsip wajibnya seorang muslim untuk menetapi suatu jamaah yang memiliki seorang amir. Adanya kitab *Luzūmul Jamā'ah* di antara sekian kitab materi kelas yang harus dikuasai seorang *mubaligh* menguatkan dugaan keberadaan doktrin jamaah, amir, dan baiat sebagaimana keterangan yang diberikan oleh Ustadz Abdurrahman dan Ustadz Yuli Sapto Nurgroho. Hal ini sekaligus menampakkan kesan bahwa para pengurus LDII Samarinda enggan untuk mengungkap keberadaan doktrin ajaran jamaah amir dan baiat ini kepada peneliti.

4. Sumber Referensi Luar LDII

Pada pembahasan metode *manqūl* sebelumnya telah diketahui bahwa pengajaran hadis di LDII merupakan pengajaran terhadap makna hadis yang telah ditetapkan di tingkat pusat LDII di Kediri. Dan pengajaran makna tersebut haruslah seragam antara materi yang telah ditetapkan di pusat dengan yang diajarkan di daerah-daerah. Terdapat satu pertanyaan berkenaan dengan temuan ini, yaitu apakah warga LDII -termasuk juga para mubalighnya- masih diperkenankan untuk mengambil sumber referensi di

luar LDII sebagai tambahan wawasan untuk memahami hadis? Peneliti mendapatkan dua versi jawaban yang berbeda untuk pertanyaan ini:

Pertama, adalah jawaban yang peneliti peroleh dari para pengurus LDII Samarinda, mereka menyatakan bahwa warga LDII diperkenankan untuk mengambil sumber referensi dari luar LDII seperti kitab-kitab syarah hadis untuk memahami hadis, hanya saja pemahaman dari sumber luar LDII tersebut harus disesuaikan dengan pemahaman yang sudah "*manqūl"* yaitu yang sudah ditetapkan oleh pengurus pusat di Kediri.[257] *Kedua*, adalah jawaban yang peneliti peroleh dari warga LDII yang dianggap bunglon. Jawaban mereka adalah bahwasanya "warga LDII dilarang keras mengambil sumber referensi pemahaman hadis selain dari pemahaman yang telah ditetapkan oleh pengurus pusat, atau dalam istilah mereka telah *dimanqūlkan* dari pusat".

Salah seorang informan yang peneliti temui yaitu Bapak Musa (nama samaran), beliau bergabung di pengajian LDII sejak tahun 1989 dan masih aktif sampai wawancara ini berlangsung. Kepada peneliti beliau menuturkan bahwa selama mengikuti pengajian di LDII tidak pernah beliau dapati para *mubaligh* LDII mengutip dan menggunakan pandangan-pandangan para ulama mazhab untuk *mensyarah* suatu hadis. Karena aturan internal LDII melarang hal tersebut. Adapun syarah/penjelasan terhadap suatu hadis, harus *manqūl* dari pusat.[258] Temuan pengakuan Bapak Musa ini menguatkan dugaan bahwa LDII hanya mengakui pensyarah tunggal dan tidak mengakui syarah penjelasan lain yang bersumber dari luar LDII.

Selain itu menurut Bapak Musa, para *mubaligh* yang menyampaikan *syarah* hadis di daerah khsususnya Samarinda ini sangat minim pengetahuan

[257] Wawancara dengan Ust Edi Purwanto, 9 April 2022 dan Ustadz Mulyadi Zuhud, 24 Mei 2022.
[258] Wawancara dengan Bapak Musa (nama samaran), 11 Mei 2022.

dan kapasitas keilmuan hadisnya. Hal ini karena beliau menilai program pendidikan *mubaligh* yang ia ketahui saat ini, hanya ditempuh oleh para calon *mubaligh* dalam jangka waktu kurang lebih 1 tahun. Menurut beliau, waktu 1 tahun itu sangat kurang untuk menjadikan seorang *mubaligh* memiliki kompetensi keilmuan yang cukup untuk menysarah suatu hadis.

Kemudian warga LDII bunglon yang lain yaitu bapak Isa (nama samaran) yang telah bergabung di pengajian LDII sejak tahun 1992 sampai saat wawancara ini dilakukan, memberikan informasi terkait pengalaman beliau selama di LDII. Bapak Isa menyatakan hal yang sama dengan keterangan yang diberikan Bapak Musa, yaitu bahwa ilmu yang boleh diajarkan di LDII hanya yang bersumber dari pusat yaitu di Kediri. Selain sumber yang ditetapkan oleh pengurus pusat, tidak boleh ada referensi lain yang diajarkan di internal LDII. Tidak hanya itu, jamaah juga dilarang secara mandiri menelaah ataupun belajar ilmu Islam di luar sumber LDII.[259] Senada dengan keterangan bapak Musa dan bapak Isa, bapak Yahya (nama samaran) juga menuturkan penjelasan yang sama. Beliau mengatakan:

"Kita di LDII tidak diperbolehkan untuk mengikuti kajian di luar LDII bahkan tidak hanya tidak boleh, akan tetapi dilarang keras. Bahkan yang lebih ekstrim kita (jamaah LDII) nonton youtube berisi ceramah-ceramah ustadz-ustadz yang lain juga dilarang. Memposting kutipan dalil-dalil meskipun dari al-Qur'an dan hadis yang *Ṣahīh* tapi kalau sumbernya bukan dari LDII, kita (jamaah LDII) dilarang untuk memposting ulang di medsos.[260]

Keterangan versi pengurus LDII dan versi warga LDII bunglon ini memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaan di antara keduanya adalah

[259] Wawancara dengan Bapak Isa (nama samaran), 13 Mei 2022.
[260] Wawancara dengan Bapak Yahya, 20 Mei 2022

pada fase praktik pengamalan oleh warga jamaah LDII, keduanya sama-sama menyatakan bahwa pemahaman hadis yang berasal dari selain sumber *manqūl* LDII tidak boleh diamalkan. Para pengurus LDII menambahkan, bahwa pemahaman dari luar LDII harus disesuaikan dengan *manqūl* LDII dulu sebelum diamalkan. Adapun perbedaan keterangan kedua kelompok narasumber tersebut terletak pada fase upaya mencari informasi pemahaman hadis di luar LDII. Para pengurus LDII menyatakan boleh mencari informasi dan referensi pemahaman hadis di luar LDII, tapi hasilnya harus disesuaikan dengan *manqūl* sebelum diamalkan. Sementara warga LDII bunglon menyatakan, sejak fase proses pencarian informasi sudah dilarang untuk mengambil sumber referensi di luar LDII.

Ustadz Mulyadi selaku pengurus memberikan alasan mengapa harus disesuaikan dengan makna *manqūl* LDII. Beliau menyatakan bahwa hal ini terkait dengan pertanggungjawaban keilmuan seseorang. Sumber *manqūl* LDII telah dipertangungjawabkan bersambungnya sampai ke Rasulullah. Sementara sumber lain belum tentu. Jika ada warga LDII yang mengambil sumber pemahaman dari internet misalkan, ya pertanggungjawabannya hanya sampai di internet itu, demikian penuturan Ustadz Mulyadi Zuhud.[261]

Perbedaan keterangan kedua kelompok narasumber ini mengindikasikan adanya sesuatu yang belum diungkap secara keseluruhan dan terkesan disembunyikan oleh para pengurus LDII. Hal ini dibenarkan oleh Bapak Isa selaku warga LDII yang bunglon, beliau mengatakan:

"Sampean jika mau mengorek keterangan yang sebenarnya dari para ulama LDII langsung tidak akan keluar kata-kata yang sebenarnya dari mereka".[262]

[261] Wawancara Ustadz Mulyadi, 24 Mei 2022.
[262] Wawancara dengan Bapak Isa, 13 Mei 2022

Mengapa demikian? Bapak Isa menjelaskan, hal tersebut karena jamaah LDII beserta pengurus memang didoktrin untuk menyembunyikan pemahaman dan keyakinan yang mereka peroleh dari pengajian LDII. Mereka menampakkan seolah-olah mereka sama dengan kaum muslimin di luar LDII, namun menyembunyikan pemahaman yang berbeda di dalam hati mereka. Bapak Isa menyebutkan tradisi yang demikian ini dengan istilah "budi luhur", yaitu menampakkan yang manis-manis dengan berbuat baik kepada kaum muslimin non LDII, akan tetapi menyembunyikan keyakinan mereka bahwa kaum muslimin non LDII telah kafir.[263]

5. Kaidah Kesahihan Hadis LDII

Tidak banyak yang peneliti dapati mengenai kaidah kesahihan hadis yang digunakan di LDII untuk menyeleksi hadis-hadis yang diajarkan. Para *mubaligh* di tingkat daerah hanya mengajarkan hadis-hadis yang sudah ditetapkan oleh pengurus pusat di Kediri. Kepada peneliti, para pengurus LDII menyatakan bahwa hadis-hadis yang ada dalam kitab-kitab himpunan hadis sudah melalui seleksi oleh *Majlis Taujīh Wal Irsyād* di tingkat pengurus pusat LDII di Kediri.

Keterangan para pengurus LDII ini berbeda dengan informasi yang peneliti peroleh dari Ustadz Abdurrahim [264] (nama samaran). Ustadz Abdurrahim sebagai salah seorang mantan mubaligh LDII menginformasikan tentang keberadaan hadis palsu yang dikenal luas di internal jamaah LDII. Kepada peneliti, Ustadz Abdurrahim menyebutkan

[263] Wawancara dengan Bapak Isa, 13 Mei 2022

[264] Ustadz Abdurrahim (nama samaran) adalah salah seorang mantan mubaligh LDII yang berdomisili di Surakarta. Pada saat kunjungan beliau ke Samarinda, peneliti menyempatkan diri untuk menemui beliau pada tanggal 7 Juni 2022 di hotel Grand Sawit Samarinda untuk menggali beberapa informasi yang peneliti perlukan.

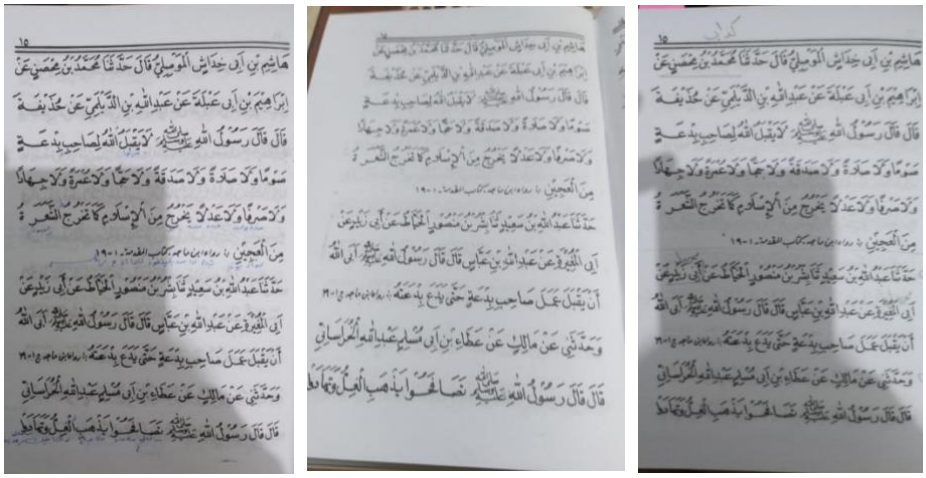
redaksi hadis dan keberadaannya di dalam salah satu kitab himpunan hadis LDII yaitu Kitab Ahkam. Adapun redaksi hadisnya adalah sebagai berikut:

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ لِصَاحِبِ بِدْعَةٍ صَوْمًا وَلَا صَلَاةً وَلَا صَدَقَةً وَلَا حَجًّا وَلَا عُمْرَةً وَلَا جِهَادًا وَلَا صَرْفًا وَلَا عَدْلًا يَخْرُجُ مِنْ الْإِسْلَامِ كَمَا تَخْرُجُ الشَّعَرَةُ مِنْ الْعَجِينِ

Artinya:

> *Allah tidak menerima amal ibadah seorang pelaku bid'ah baik berupa puasa, shalat, sedekah, haji, umrah, jihad, yang wajib, dan yang sunnah. Ia telah keluar dari Islam layaknya sehelai rambut yang keluar dari adonan tepung*.

Di dalam kitab himpunan hadis LDII, yaitu Kitab *Ahkām Wa Sunan*, hadis tersebut berada pada urutan ke 26 dari awal kitab, dan terletak di halaman 14 baris paling bawah kemudian berlanjut sampai pertengahan halaman 15. Tidak terdapat perbedaan dari 3 versi kitab yang peneliti jadikan sumber. Baik versi kitab yang diberikan oleh Ustadz Edi selaku pengurus LDII yang masih aktif, kemudian versi kitab milik Ustadz Yuli sebagai mantan *mubaligh* LDII, serta versi kitab yang peneliti peroleh langsung dari koperasi Lemah Geneng, ketiga versi kitab tersebut masih mencantumkan hadis tersebut, di halaman yang sama, dan urutan hadis yang sama.



Gambar 8. Perbandingan Halaman 15 Kitab Ahkam. Secara berurutan dari kiri ke kanan, Kitab Ahkam milik Ustadz Yuli, kemudian Kitab Ahkam yang diberikan oleh Ustadz Edi, kemudian Kitab Ahkam dari Koperasi Lemah Geneng di Kediri. Hadis Hudzaifah yang terindikasi palsu masih tercantum di halaman yang sama dengan khat tulisan tangan yang sama, yang menunjukkan bahwa belum ada perubahan materi ajar di tengah-tengah pengajian jamaah LDII sampai pada saat penelitian ini dilakukan.

Pada sumber literatur primernya, hadis Hudzaifah ini diriwayatkan oleh Imam Ibnu Majah di dalam Sunannya[265] melalui jalur sanad sebagai berikut:

قال ابن ماجه: حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْعَسْكَرِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ أَبُو هَاشِمِ بْنِ أَبِي خِدَاشٍ الْمَوْصِلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِحْصَنٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي عَبْلَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Dalam rangkaian sanad periwayatan ini terdapat perawi yang bernama Muhammad bin Mihshan. Perawi ini memiliki nama lengkap: Muhammad bin Ishaq bin Ibrahim bin Muhammad bin Ukasyah bin Mihshan al-Ukasyi al Asadi. Dalam studi ilmu rijal, perawi Muhammad bin

[265] Al Qazwaini, Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibnu Majah*. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. Vol. 1, hlm. 19, no hadis: 49.

Mihshan ini dikenal sebagai perawi yang memalsukan hadis. Berikut penilaian dari para kritikus hadis yang dinukilkan oleh al-Mizzi dalam *Tahżīb al-Kamāl* :[266]

1. Abu Hatim al-Razi mengatakan: *majhūl*, *każżāb*. Maksudnya, tidak diketahui sebagai seorang perawi hadis yang kompeten bahkan ia adalah seorang pendusta.
2. Al-Bukhari mengatakan: *munkar al-ḥadīṡ*. Maksudnya, hadis-hadisnya munkar.
3. Ibnu Hibban mengatakan: seorang syaikh yang memalsukan hadis yang diatasnamakan kepada perawi yang *ṡiqah*. Tidak halal menyebutkan namanya di dalam kitab-kitab hadis kecuali dalam rangka untuk mencelanya.
4. Al-Daruquthni mengatakan: *matrūk*, *yaḍo'*. Maksudnya, para ulama hadis meninggalkan hadis-hadisnya dan ia adalah seorang pemalsu hadis.
5. Abu Ahmad Ibnu Adi dalam komentarnya terhadap hadis-hadis Muhammad bin Mihshan mengatakan:

"*Hadis-hadis ini dan yang lainnya -yang tidak aku sebutkan- yang merupakan riwayat Muhammad bin Ishaq al-Ukasyi semuanya munkar dan palsu".*

Berdasarkan keterangan sejumlah kritikus hadis di atas. Hadis Hudzaifah yang menyatakan tidak diterimanya amal ibadah pelaku bid'ah terindikasi sebagai hadis yang palsu. Keberadaan hadis yang terindikasi palsu di dalam salah satu himpunan hadis-hadis LDII ini bertolak belakang

[266] Al Mizzi, *Tahdzib al-Kamal Fii Asma' al-Rijal.* Beirut: Mu'assasah Risalah. Cet: I, 1413 H / 1992. Vol. 26, hlm. 374

dengan keterangan Ustadz Edi Purwanto yang menyatakan bahwa hadis-hadis yang diajarkan kepada warga LDII adalah hadis-hadis yang Ṣahīh dan telah melalui proses seleksi oleh *Majlis Taujīh Wal Irsyād* di tingkat pengurus pusat di Kediri.

Temuan ini menunjukkan bahwa di tingkat cabang Samarinda, LDII belum memiliki metode seleksi hadis yang terstandar sesuai kaidah *Ulūm al-Ḥadīṡ*. Hal ini diperkuat tiga faktor sebagai berikut:

1. Para *mubaligh* dan pengurus cabang Samarinda yang peneliti temui belum dapat memberikan penjelasan yang terstruktur mengenai kaidah kesahihan hadis digunakan di LDII.
2. Para *mubaligh* dan pengurus cabang Samarinda yang peneliti temui hanya berkewenangan untuk mengajarkan hadis-hadis yang telah dipilih dan ditetapkan oleh pengurus pusat melalui *Majlis Taujīh Wal Irsyād* tanpa adanya evaluasi yang bersifat kritis terhadap pilihan-pilihan hadis yang sudah ditetapkan.
3. Adanya hadis yang terindikasi palsu yang termaktub dalam kitab himpunan hadis yang diajarkan bagi warga pemula yang baru mengikuti pengajian, serta informasi tambahan bahwa hadis tersebut merupakan salah satu dasar doktrinasi yang harus diyakini jamaah LDII memberikan dugaan kuat bahwa proses seleksi hadis di tingkat pusat kurang ketat dan cenderung lemah.

6. Kitab Luzūmul Jamā'ah

Kitab *Luzūmul Jamā'ah* merupakan kitab ringkas yang menyusun dalil-dalil wajibnya berjamaah, beramir, dan berbaiat disertai keterangan penjelas terhadap dalil-dalil tersebut. Materi di dalam kitab ini adalah materi yang harus dikuasai seorang *mubaligh* LDII. Naskah kitab ini dicetak bersama dengan materi-materi kurikulum *mubaligh* lainnya pada jilid yang

pertama. Terlihat pada sampul depan naskah jilid pertama, materi *Luzūmul Jamā'ah* berada pada urutan ketiga.[267] Jika merujuk kepada keterangan yang disampaikan Ustadz Abdurrahman pada pembahasan sebelumnya, penempatan materi ini pada urutan ketiga memiliki relevansi dengan urutan penyampaian tahapan-tahapan dakwah kepada calon warga, yaitu bahwa doktrin keamiran, disampaikan pada fase awal pembinaan mereka. Namun yang disayangkan tidak terdapat keterangan mengenai siapa penulisnya dan tidak terdapat pula keterangan penerbit kitab ini.[268]

Secara sistematis kitab *Luzūmul Jamā'ah* memulai penjelasannya dengan menghadirkan dalil-dalil wajibnya berjamaah baik dari al Qur'an maupun dari hadis. Pembahasan ini diletakkan pada sebuah bab berjudul: Bab *Wujūb Luzūm al-Jamā'ah.* Bab ini ditulis dan disusun dalam bahasa Arab kemudian pada halaman selanjutnya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Dalil-Dalil Wajibnya Menetapi Jamaah" yang ditulis dengan aksara Arab Pegon.

Setelah pembahasan mengenai hukum wajibnya berjamaah beserta landasan-landasan dalilnya, pembahasan berikutnya adalah pengertian jamaah itu sendiri. Mengenai pengertian jamaah yang dipahami di tengah-tengah komunitas LDII, penyusun kitab *Luzūmul Jamā'ah* mengemukakan definisi jamaah sebagai berikut:

---

[267] Lihat gambar no. 5

[268] Informasi yang diberikan Ustadz Yuli Sapto Nugroho, kitab ini disusun oleh Ustadz Kholil Bustomi, salah seorang mantan Ulama Paku Bumi LDII di Kediri. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Mekah, Ustadz Kholil Bustomi kembali ke Kediri dan sempat menulis kitab *Luzūmul Jamā'ah* sebagai pesanan dari pihak keamiran LDII. Setelah beliau dihukumi murtad oleh amir jamaah LDII di Kediri, beliau menyusun kitab untuk meluruskan kesalahan pemahaman jamaah LDII terhadap dalil-dalil Qur'an dan Sunnah. Kitab tersebut berjudul: *Ta'dil Syubhat*. Kitab *Ta'dil Syubhat* ini kemudian dipublikasikan secara internal di kalangan jamaah LDII, untuk meluruskan paham yang salah terhadap Qur'an dan Hadis yang selama ini diajarkan di tengah-tengah jamaah LDII.

الجماعة: الذين اجتمعوا على الإمام الموافق لكتاب الله والسنة ويبايعونه ويطيعونه بالمعروف.

Kemudian penyusun kitab menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia dengan aksara pegon sebagaimana berikut:

جماعة أدلاه كولوعان يع مميليكي إمام يع منجوجوكي قرآن دان حديث (موريي قرآن دان حديث) دان ممبيعة يا سرتا منطاعتيا بالمعروف.[269]

Adapun transliterasinya ke dalam aksara latin adalah sebagai berikut:

"Jamaah adalah golongan yang memiliki imam yang mencocoki Qur'an dan Hadis (murni Qur'an dan Hadis) dan membaiatnya serta mentaatinya bil ma'ruf".

Pada bagian penutup dari bab pembahasan definisi jamaah, penyusun kitab memberikan kesimpulan dalam bahasa Indonesia bertuliskan aksara pegon. Transliterasinya adalah sebagai berikut:

"Alhamdulillah, pemahaman seperti dalam uraian di atas sudah tidak asing lagi di telinga kita jamaah, bahkan masing-masing jamaah telah memahami secara mendalam (balung sumsum) bahwa arti jamaah yang dimaksud dalam Qur'an dan Hadis adalah jamaah yang betul-betul memiliki imam yang murni Qur'an dan Hadis, dibaiat dan ditaati karena Allah. Maka marilah kita semua (jamaah) bersabar terus-menerus menetapi Qur'an Hadis Jamaah sampai ajal mati kita masing-masing, jangan terpengaruh dengan ucapan orang-orang (golongan) yang

[269] *Luzūmul Jamā'ah*, t.tp, t.th. h. 13

menafikan/meniadakan wajibnya menetapi jamaah, berimam, berbaiat, dan bertaat".[270]

Pernyataan penutup pada bab pengertian jamaah ini, menunjukkan bahwa pemahaman mengenai definisi *jamaah* yang dikenal di internal jamaah pengajian LDII sudah diajarkan dan dipahamkan jauh sebelum materi *Luzūmul Jamā'ah* ini diberikan. Hal ini terlihat dari pernyataan **"sudah tidak asing lagi di telinga kita jamaah"**. Sehingga materi dalam kitab *Luzūmul Jamā'ah* ini sendiri, nampak berkedudukan sebagai penguat untuk memantapkan pemahaman doktrin *jamaah*/keamiran yang sudah ditanamkan saat fase awal pembinaan warga jamaah yang baru bergabung. Oleh karena itu Ustadz Abdurrahman menuturkan pada pembahasan sebelumnya bahwa seorang yang akan menempuh pendidikan *mubaligh* disyaratkan sudah harus berbaiat terlebih dahulu.

Setelah menjelaskan pengertian jamaah, pembahasan selanjutnya adalah penjelasan tentang wajibnya mengangkat seorang imam yang dijelaskan pada bab:

وجوب نصب الإمام إذا كانوا ثلاثة فصاعدا

Oleh penyusun kitab *Luzūmul Jamā'ah* diterjemahkan dengan judul: *"Wajibnya Mendirikan Keimaman Mulai Tiga Orang Atau Lebih"*.[271]

Sebagai kesimpulan dari uraian pada bab wajibnya mendirikan keimaman, penyusun kitab *Luzūmul Jamā'ah* mengatakan dalam aksara pegon yang transliterasinya adalah sebagai berikut:[272]

[270] Luzūmul Jamā'ah, h.19
[271] Luzumul Jama'ah, tanpa penulis dan tanpa penerbit, h. 27.
[272] Luzumul Jama'ah, hlm. 35-36

Dari uraian di atas dapat kita simpulkan sebagai berikut: *Pertama,* wajibnya mengangkat seorang imam dalam perjalanan lebih-lebih dalam keadaan bertempat. *Kedua,* wajibnya mengangkat seorang imam walaupun jumlah jamaah masih sedikit (tiga orang atau lebih) tanpa persyaratan memiliki kekuasaan terlebih dahulu. *Ketiga,* wajibnya mengangkat imam betul-betul berdasarkan al-Qur'an, al-Hadis, dan Ijma'. Keempat, ucapan para ulama shalihin juga memperkuat wajibnya mengangkat imam. *Kelima,* wajibnya segera mengangkat imam untuk menghindari perselisihan dan kerusakan.

Pada bagian penutup dari kitab *Luzūmul Jamā'ah* ini terdapat beberapa pernyataan yang menjelaskan bahwa keamiran yang didirikan oleh Nurhasan Ubaidah sudah ada sejak tahun 1941. Hal ini dilakukan melalui proses pembaiatan secara khusus yang dilakukan oleh tiga orang jamaah kepada Nurhasan Ubaidah. Kemudian dilakukan proses pembaiatan secara umum oleh peserta pengajian Nurhasan Ubaidah di tahun 1960.

Selain itu, keterangan di dalam bagian Penutup *Luzūmul Jamā'ah* tersebut menjelaskan bahwa berjamaah dengan mengangkat seorang amir merupakan suatu kewajiban, dan para jamaah pengajian sudah mengerti dan paham akan kewajiban tersebut.[273] Hal ini menunjukkan bahwa di antara fokus utama dakwah Nur Hasan adalah mengajarkan paham jamaah ini kepada jamaah pengajiannya. Dan doktrin keamiran ini merupakan doktrin identitas yang melekat pada jamaah pengajian Nurhasan Ubaidah.

Apa hubungan antara jamaah pengajian Nurhasan Ubaidah dengan jamaah pengajian LDII?

[273] Kelengkapan pernyataan bagian penutup Kitab Luzūmul Jamā'ah dapat dilihat pada Lampiran no. 5

Pada saat peneliti mengunjungi Pesantren Al-Aziziyah LDII Samarinda yang bertempat di Gg Bugis Kelurahan Mugirejo. Peneliti mendapati foto KH. Nurhasan Ubaidah dan KH. Nur Asnawi terpampang di dinding ruangan Wisma Tamu.[274] Hal ini mengisyaratkan sosok Nurhasan Ubaidah merupakan sentral figur pemimpin dan tokoh yang dihormati di internal jamaah pengajian LDII. Layaknya institusi negara ketika memajang foto Presiden di ruangan resmi, menandakan bahwa tokoh di dalam foto tersebut merupakan tokoh yang identik sebagai pemimpin negara.

Ust Edi Purwanto selaku pengurus membenarkan hal tersebut, bahwa Nurhasan Ubaidah memang pendiri awal jamaah pengajian LDII, hanya saja Nurhasan Ubaidah tidak terlibat sebagai pengurus dalam struktur organisasi LDII.[275]

Jika demikian, maka terdapat dugaan kuat bahwa jamaah pengajian LDII saat ini merupakan kelanjutan jamaah pengajian Nurhasan Ubaidah yang mengajarkan paham jamaah dan doktrin keamiran sebagai identitas ajarannya. Besar kemungkinan bahwa doktrin keamiran dan baiat masih diajarkan di tengah-tengah pengajian LDII hingga saat ini. Dugaan keberadaan doktrin keamiran ini diperkuat dengan sejumlah data lapangan yang peneliti temukan berupa:

1. Pengakuan para mantan *mubaligh* yang peneliti temui seperti Ust Yuli Sapto Nugroho dan Ustadz Abdurrahman, bahwa doktrin keamiran masih diajarkan, bahkan menjadi doktrin sentral di tengah-tengah jamaah pengajian LDII.

[274] Lihat Lampiran no. 6
[275] Wawancara dengan Ust Edi Purwanto, 9 April 2022.

2. Pengakuan warga LDII bunglon yang bersedia diwawancarai juga menyatakan bahwa doktrin keamiran masih diajarkan, bahkan selalu diulang-ulang di setiap pengajian.
3. Keberadaan kitab *Imārah* dan Kitab *Imārah Min Kanzil Umal* yang menghimpun hadis-hadis yang menjadi landasan doktrin keamiran, masih diajarkan di tengah-tengah komunitas jamaah LDII.
4. Keberadaan kitab *Luzūmul Jamā'ah* yang mendeskripsikan pemahaman hadis-hadis keamiran/keimaman secara sistematis.

B. Hadis-Hadis Landasan Doktrin dan Pemahamannya

1. Doktrin Jamaah

Doktrin jamaah adalah paham yang mengajarkan kewajiban untuk membentuk sebuah jamaah yang memiliki seorang amir sebagai pemimpin yang diangkat melalui mekanisme pembaiatan. Hal doktrin ini berdasar pada beberapa hadis antara lain: **Umar bin Khaththab, "*'alaikum bil jamaah*":**

عَلَيْكُمْ بِالجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ، مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الجَنَّةِ فَلْيَلْزَمُ الجَمَاعَةَ.

Artinya:

Hendaknya kalian berjamaah, dan jauhilah oleh kalian berpecah belah. Karena setan bersama seorang yang menyendiri, dan dari dua orang ia (setan) lebih jauh. ***Barangsiapa yang menginginkan surga yang tengah-tengah, hendaknya ia menetapi jamaah.***

2. Doktrin Keamiran

Doktrin keamiran adalah kelanjutan dari doktrin berjamaah. Yaitu bahwa kewajiban berjamaah yang sudah ditanamankan keyakinannya melalui hadis di atas, belum sah sebagai jamaah jika belum mengangkat

seorang amir. Hal ini merupakan kelanjutan dari ucapan Umar bin Khaththab sebelumnya yang artinya "*tidak ada jamaah kecuali dengan keamiran*". Di antara hadis yang menjadi dasar doktrin keamiran ini adalah:

a. Hadis *Lā Yaḥillu li Ṡalāṡah*.

لَا يَحِلُّ لِثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضِ فَلَاةٍ إِلَّا أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ (رواه أحمد)

Tidak halal bagi tiga orang yang berada di tengah-tengah padang pasir kecuali mereka mengangkat salah satu mereka sebagai amir (HR. Ahmad).

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad di dalam *Musnadnya* dengan sanad yang *ḍa'īf*. Di dalam sanad periwayatannya terdapat perawi yang bernama *Abdullah bin Lahi'ah*. Ia adalah seorang perawi yang mengandalkan catatan hadis untuk periwayatan hadis-hadisnya. Namun catatan hadis yang dimilikinya terbakar, sehingga ia kemudian mengandalkan hafalannya. Namun Ibnu Lahi'ah bukanlah tipe perawi yang memiliki hafalan kuat untuk menjaga riwayat-riwayat hadisnya. Sehingga hadis-hadis yang yang disampaikannya setelah catatan hadisnya terbakar banyak terjadi kesalahan.[276] Dan hadis *Lā Yaḥillu li Ṡalāṡah* diriwayatkan oleh Imam Ahmad melalui jalur Hasan bin Musa yang meriwayatkan hadis-hadis Ibnu Lahi'ah setelah catatan hadisnya terbakar, sehingga hadis ini tergolong sebagai hadis yang lemah.

Adapun di dalam himpunan hadis-hadis LDII, hadis "*Lā Yaḥillu li Ṡalāṡah"* ini terdapat di dalam kitab *Imārah* halaman 25 dengan nomor urut hadis yang ke 30. Dalam kitab *Imārah*, hadis ini dinukilkan lengkap dengan sanad periwayatan Imam Ahmad.

[276] Lihat: Asqalani (al), Ahmad bin Hajar. *Taqrib al-Tahdzib*. Riyadh: Dar al-Ashimah. h. 538

b. Pemahaman Hadis *Laa Yahillu* Versi Penafsiran LDII

Ungkapan "*tidak halal*" di dalam hadis ini di tengah-tengah komunitas jamaah LDII dipahami dengan makna "*tidak halal hidupnya*". Sehingga mereka yang belum berjamaah karena belum mengangkat seorang amir dengan cara berbaiat maka hidupnya belum halal. Pemaknaan ini tercantum di dalam makalah CAI yang berjudul *Menjaga dan Mempertahankan Paham Jamaah*. Dalam makalah tersebut dikatakan:

"*Dengan menetapi jama'ah, yang asalnya hidup kita (sebelum jamaah) itu haram, setelah kita menetapi jamaah, hidup kita menjadi halal"*.[277]

c. Hadis Perintah Mengangkat Amir Di Dalam Perjalanan.

إِذَا كَانَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ (رواه أبو داود)

Jika terdapat tiga orang dalam sebuah perjalanan, hendaklah mereka mengangkat salah seorang dari mereka sebagai amir. (HR. Abu Dawud)

Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud di dalam Sunannya dengan sanad yang hasan.[278] Adapun di dalam himpunan kitab hadis LDII, hadis ini terdapat dalam kitab *Imārah.* Pemahaman hadis ini di tengah-tengah jamaah LDII adalah bahwa jika dalam perjalanan diperintahkan untuk menunjuk seorang amir, maka dalam kondisi menetap dan tidak safar justru lebih wajib lagi untuk mengangkat seorang amir sebagai pemimpin. Pemahaman yang demikian tercantum di dalam kitab *Luzūmul Jamā'ah*. Di dalam kitab tersebut tertulis dalam aksara pegon yang transliterasinya sebagai berikut:

---

[277] Makalah: *Menjaga dan Mempertahankan Paham Jamaah*. Kumpulan Makalah CAI, t.tp, t.th. h.33.

[278] Al Sijistani, Abu Dawud Sulaiman. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: al-Maktabah al- Ashriyyah. Vol. 3 hlm. 36, no hadis: 2609

"Jika mendirikan keamiran disyariatkan (diwajibkan) bagi tiga orang yang berada di tanah lapang dari sebagian permukaan bumi atau dalam keadaan bepergian, maka syariat wajibnya mendirikan keamiran bagi golongan yang jumlahnya lebih banyak dan bertempat di pedesaan maupun perkotaan serta menginginkan hilangnya penganiyayaan dan putusnya pertikaian tentunya lebih wajib. (yang bepergian saja wajib apalagi yang bertempat).[279]

d. Pemahaman Hadis Amir Safar Menurut Kitab-Kitab Syarah Hadis

Penjelasan kedua hadis di atas menurut para ulama pensyarah hadis lebih kepada makna penunjukkan amir dalam perjalanan/safar. Dan perintah penunjukkan amir safar ini belum memiliki esensi hukum wajib jika kondisi tidak menuntut. Dalam praktek pengamalan hadis ini, Nafi' Maula Ibn Umar yang meriwayatkan hadis ini, setelah mendengarnya dari Abu Salamah dengan segera menunjuk Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf sebagai amir safar mereka.[280]

Al-Khaththabi menjelaskan:

إنما أمر بذلك ليكون أمرهم جميعا ولا يتفرق بهم الرأي ولا يقع بينهم خلاف فيعنتوا[281]

Artinya: diperintahkan demikian tidak lain agar urusan mereka dapat disatukan dan tidak terjadi perselisihan pendapat, juga agar tidak terjadi di antara mereka perpecahan sehingga mereka mengalami kesusahan.

---

[279] Luzūmul Jamā'ah, h. 28-29

[280] Sijistani (al), Abu Dawud Sulaiman. Sunan Abi Dawud. Beirut: al-Maktabah al- Ashriyyah. Vol. 3 hlm. 36, no hadis: 2609

[281] Khaththabi (al), Sulaiman. *Ma'alim al-Sunan*. Halab: al-Mathba'ah al-Ilmiyyah, Cet: I, 1932. Vol. 2, hlm. 260-261

Penjelasan al-Khaththabi ini menunjukkan bahwa penunjukkan amir safar ini, lebih kepada terwujudnya ketertiban di dalam rombongan safar. Sehingga diperlukan adanya seorang amir yang mengatur urusan-urusan rombongan tersebut.

Berangkat dari pemahaman ini, al-Syaukani di dalam Nailul Auṭor berkesimpulan bahwa jika salam urusan safar diperlukan adanya seorang amir yang mengatur. Maka dalam urusan bermasyarakat apalagi bernegara maka lebih dituntut adanya seorang amir yang mengatur. Asy-Syaukani mengatakan:

إِذَا شُرِّعَ هَذَا لِثَلَاثَةٍ يَكُونُونَ فِي فَلَاةٍ مِنْ الْأَرْضِ أَوْ يُسَافِرُونَ فَشَرْعِيَّتُهُ لِعَدَدٍ أَكْثَرَ يَسْكُنُونَ الْقُرَى وَالْأَمْصَارَ وَيَحْتَاجُونَ لِدَفْعِ التَّظَالُمِ وَفَصْلِ التَّخَاصُمِ أَوْلَى وَأَحْرَى[282]

Artinya: Jika hal ini (yaitu menunjuk amir) disyariatkan untuk 3 orang diperjalanan, maka syariat penunjukkan amir untuk jumlah orang yang lebih banyak yang mendiami desa dan kota, di mana mereka lebih membutuhkan (aturan) untuk mencegah kezaliman, dan menengahi pertikaian lebih utama dan lebih dibutuhkan.

Ucapan al-Syaukani ini juga dikutip di dalam kitab *Luzūmul Jamā'ah*. [283] Hanya saja pemaknaan dari penjelasan al-Syaukani ini, diarahkan untuk mendukung dan menguatkan jamaah yang dibentuk oleh Nurhasan Ubaidah.

Adapun dalam konteks kehidupan saat ini, penjelasan al-Syaukani tentang penunjukkan amir ini lebih sesuai dengan makna keberadaan pemimpin negara yang berdaulat dengan seluruh perangkat hukum

[282] Syaukani (al), Muhammad bin Ali. *Naillul Authar*. Mesir: Darul Hadis. Cet:I, 1993. Vol. 8, hlm. 294.
[283] Lihat footnote nomor: 60

perundang-undangannya. Hal ini dapat di lihat dari judul bab dari kitab *al-Muntaqa*[284] yang disyarah oleh al-Syaukani. Judulnya adalah:

بَابُ وُجُوبِ نَصْبِ وِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَالْإِمَارَةِ وَغَيْرِهِمَا[285]

Artinya: Bab wajibnya membentuk wilayah kehakiman dan keamiran dan yang selain keduanya.

Dengan demikian, hadis tentang amir safar ini lebih relevan kepada makna penunjukkan pemimpin dan pembentukan perangkat hukum yang mengatur kehidupan umat manusia, terlebih khusus kaum muslimin baik dalam skala bermasyakat maupun dalam skala bernegara.

3. Doktrin Baiat

Baiat secara bahasa berarti "berjanji setia". Secara istilah, baiat berarti janji setia untuk menyerahkan ketaatan diri kepada seorang yang ia angkat sebagai pemimpin.[286] Dalam tradisi jamaah pengajian LDII, baiat dilakukan untuk menetapkan status sahnya seseorang sebagai bagian dari jamaah.[287] Seorang yang telah berbaiat kepada amir dinyatakan sebagai bagian dari jamaah, dan telah sah keislamannya, serta halal hidupnya. Sementara yang belum berbaiat, belum dinyatakan sebagai bagian dari jamaah dan belum sah keislamannya serta belum halal hidupnya.

Pengalaman pribadi peneliti saat diundang menghadiri pengajian LDII, peneliti menyempatkan diri untuk bertanya kepada Bapak

---

[284] Kitab *al-Muntaqa* merupakan salah satu literatur himpunan hadis-hadis ahkam yang disusun oleh Majduddin Ibnu Taimiyyah, salah seorang tokoh ulama mazhab Hambali yang wafat tahun 652 H. Beliau adalah kakek dari tokoh pemikir Islam yang terkenal yaitu Syaikhul Islam Ahmad bin Abdil Halim Ibnu Taimiyyah. Kitab al-Muntaqa ini kemudian disyarah oleh Muhammad bin Ali al-Syaukani dalam Kitabnya yang berjudul: *Nailul Authar*.

[285] Harrani (al), Majduddin Abul Barakat Abdussalam Ibnu Taimiyyah. *Al Muntaqa*. Riyadh: Dar Ibn Jauzi, Cet: I, 1429 H. hlm. 853

[286] Lihat: Ibn al Atsir, *al-Nihayah Fii Gharib al-Hadis*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, cet: I, 1421. h. 98. Makna ini pula yang digunakan di internal jamaah LDII, lihat *Luzūmul Jamā'ah*, hlm. 16.

[287] Wawancara dengan Sumber B1, 27 Juli 2022

Suriyansyah (nama samaran) selaku tokoh di kelompok pengajian tersebut, dan salah satu jajaran Dewan Penasehat LDII KALTIM periode 2017-2022. [288] Peneliti bertanya, "apakah Bapak sudah berbaiat?" Beliau mengatakan, "sudah", "karena baiat itu wajib". Keterangan Bapak Suriansyah ini mengindikasi doktrin baiat masih diajarkan di komunitas jamaah pengajian LDII.

Keterangan Bapak Suriansyah ini berbeda dengan pengakuan Ust Ahmad Asdori dan Ust Heru selaku mubaligh aktif yang ditunjuk ketua LDII Samarinda untuk memberikan keterangan tentang LDII kepada peneliti. Keduanya mengatakan, bahwa tidak ada doktrin ajaran baiat kepada amir di LDII, LDII sebagai ormas berbadan hukum hanya memiliki ketua organisasi sebagai pemimpin.

Adapun dalil-dalil hadis yang menjadi pijakan doktrin bahwasanya baiat kepada seorang amir hukumnya wajib adalah sebagai berikut:

a. Hadis *Lā Islāma Illa bijamā'ah*

Secara harfiah ucapan Umar bin Khaththab ini tertulis yang artinya, "tidak ada Islam kecuali dengan berjamaah, dan tidak ada jamaah kecuali dengan keamiran, dan tidak ada keamiran kecuali dengan ketaatan". Sama sekali tidak terdapat ucapan "tidak ada keamiran kecuali dengan berbaiat". Dengan kata lain, tidak terdapat perintah baiat secara harfiah di dalam redaksi hadis ini. Namun bagi jamaah pengajian LDII, pemahamaan wajibnya baiat telah tersirat di dalam hadis ini. Hal ini dinyatakan di dalam kitab Luzūmul Jamā'ah dengan aksara pegon yang transliterasinya sebagai berikut:

[288] Terlampir dalam SK Nomor: KEP-02/DPP LDII/III/2017.

"Walaupun dalam riwayat ini tidak disebutkan "wa lā imārata illa bibai'atin" tetapi pengertian baiat sudah mafhum karena memang gandengannya".[289]

b. Hadis "*Barang Siapa Mati Tanpa Berbaiat"*

Redaksi hadis ini adalah sebagai berikut:

مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً

Artinya: Barangsiapa yang mati dalam keadaan di lehernya tidak terdapat baiat, maka ia mati dalam keadaan jahiliyyah.

Hadis ini diriwayatkan di dalam *Ṣahīh Muslim*. Dalam himpunan hadis kitab *Imārah,* hadis ini dicantumkan beserta sanad imam Muslim pada halaman 91-92.

c. Pemahaman Hadis Versi LDII

Kata kunci pemahaman di dalam hadis ini terdapat pada ungkapan redaksi "baiat" dan pada ungkapan redaksi "mati jahiliyyah". Peneliti mendapati dua versi pemaknaan yang berbeda. Versi pengurus yang masih aktif dan versi mantan mubaligh LDII.

Ustadz Mulyadi Zuhud sebagai pengurus aktif LDII menjelaskan makna baiat di internal jamaah LDII adalah **"janji sebagai warga LDII untuk sanggup menjalankan aturan-aturan yang berlaku di LDII**". Beliau melanjutkan, bahwa tidak ada prosesi ceremonial dalam melakukan baiat tersebut. Seorang warga yang telah menyatakan berjanji untuk sanggup menaati aturan di LDII maka ia telah telah dianggap berbaiat.[290]

[289] Luzūmul Jamā'ah, h. 16

[290] Wawancara Ustadz Mulyadi Zuhud, 24 Mei 2022.

Sementara makna "mati jahiliyyah", Ustadz Mulyadi menuturkan maknanya adalah **"seorang yang mengetahui kewajiban taat tersebut namun tidak melaksanakannya"**.

Peneliti masih belum memahami penjelasan Ustadz Mulyadi secara menyeluruh. Karena jika dihubungkan antara makna "baiat" dan makna "jahiliyyah", hadis tersebut akan berbunyi sebagai berikut:

"*Barangsiapa yang wafat dalam keadaan belum berjanji untuk sanggup menaati aturan-aturan LDII maka orang tersebut akan mati dalam keadaan mengetahui hukumnya tapi tidak menjalankannya".*

Nampak ketidaksesuaian antara makna "perintah baiat" dan makna ancaman "mati jahiliyyah" bagi mereka yang tidak melaksanakannya. Dengan pengertian yang dijelaskan oleh Ustadz Mulyadi Zuhud ini, hadis tersebut telah kehilangan konotasi ancaman dosa. Sehingga hadis tersebut hanya mengabarkan mereka yang belum berbaiat maka ia wafat dalam keadaan mengetahui hukum tapi tidak menjalankan. Lantas apa konsekwensi hukumnya? Penjelasan Ustadz Mulyadi ini masih menyisakan pertanyaan. Nampak bahwa keterangan Ustadz Mulyadi ini bukan pengertian hadis yang beliau pahami dan beliau yakini. Seolah beliau sedang menyembunyikan makna hadis yang diyakininya, dengan mencari makna lain yang sekira cocok dan sesuai. Sehingga menjadikan beliau nampak kebingungan saat peneliti menanyakan makna hadis ini.

Di lain kesempatan Ustadz Ahmad Asdori dan Ustadz Heru tidak membenarkan adanya baiat kepada amir di internal jamaah LDII. LDII tidak memiliki amir sebagai pemimpin melainkan hanya ketua umum organisasi.[291]

[291] Wawancara dengan Ustadz Ahmad Asdori dan Ustadz Heru, 1 Juni 2022.

Peneliti kemudian menggali informasi dari para mantan mubaligh yang mana mereka seluruhnya menyatakan bahwa makna baiat yang dimaksud dalam hadis tersebut adalah **"janji ketaatan kepada seorang amir**" sebagaimana uraian sebelumnya dalam pembahasan *Luzūmul Jamā'ah*. Dan kata-kata "mati jahiliyyah" dalam hadis ini yang diajarkan secara *manqūl* sewaktu mereka menjadi *mubaligh* LDII, maknanya adalah **"mati dalam keadaan kafir"**. Sehingga makna hadis ini secara keseluruhan dalam versi *manqūl* LDII yang dijelaskan oleh para mantan *mubaligh* LDII adalah:

"*Barangsiapa yang mati dalam keadaan belum berbaiat kepada amir jamaah LDII, maka ia mati dalam keadaan kafir".*

Informasi penjelasan dari para mantan mubaligh LDII ini lebih relevan dengan bukti tertulis yang tercantum di dalam kitab *Luzūmul Jamā'ah* dibandingkan dengan penjelasan para pengurus LDII yang peneliti temui.

Dalam kitab *Luzūmul Jamā'ah* dikatakan: "dari uraian di atas dapat kita simpulkan:

1. Islam harus berdasarkan Qur'an dan Hadis
2. Islam harus/wajib berbentuk jamaah.
3. Jamaah yang dimaksud adalah jamaah yang memiliki imam yang mencocoki Qur'an dan Hadis dan dibaiat serta ditaati".[292]

Dan jamaah yang diakui kesahannya sebagaimana tercantum dalam bagian penutup *Luzūmul Jamā'ah,* adalah jamaah yang dibentuk oleh Nurhasan Ubaidah sejak tahun 1941.

[292] Luzūmul Jamā'ah, h. 18-19

BAB V
LANDASAN DAN IMPLEMENTASI DOKTRIN LDII

A. Ajaran Pokok LDII

Setelah mengurai data-data tentang pemahaman dan aktualisasi hadis komunitas LDII di Kota Samarinda secara panjang lebar, maka beberapa hal dapat kami simpulkan sebagai berikut:

1. Terdapat dua versi data mengenai ajaran pokok jamaah LDII. Keterangan pihak internal LDII tidak mengakui adanya ajaran pokok LDII berupa doktrin jamaah, keamiran, baiat, dan ketaatan terhadap amir. Sementara keterangan pihak eksternal LDII yang terdiri dari mantan mubaligh dan warga LDII yang masih bunglon, menegaskan adanya ajaran pokok LDII berupa doktrin jamaah, keamiran, baiat dan ketaatan kepada amir. Ajaran ini disandarkan kepada ucapan Umar bin Khattab berserta hadis-hadis yang relevan. Ucapan Umar tersebut adalah:

يَا مَعْشَرَ الْعُرَيْبِ الأَرْضَ الأَرْضَ إِنَّهُ لاَ إِسْلاَمَ إِلاَّ بِجَمَاعَةٍ ، وَلاَ جَمَاعَةَ إِلاَّ بِإِمَارَةٍ ، وَلاَ إِمَارَةَ إِلاَّ بِطَاعَةٍ فَمَنْ سَوَّدَهُ قَوْمُهُ عَلَى الْفِقْهِ كَانَ حَيَاةً لَهُ وَلَهُمْ ، وَمَنْ سَوَّدَهُ قَوْمُهُ عَلَى غَيْرِ فِقْهٍ كَانَ هَلاَكًا لَهُ وَلَهُمْ

Artinya: Wahai sekelompok kecil Bangsa Arab, tanah-tanah. Sesungguhnya tidak ada Islam kecuali dengan jamaah, dan tidak ada jamaah kecuali dengan keamiran, dan tidak ada keamiran kecuali dengan ketaatan. Barangsiapa yang telah dipilih kaumnya sebagai

pemimpin atas dasar kefakihannya, maka yang demikian itu menjadi kehidupan baginya (yaitu bagi pemimpin tersebut) dan bagi mereka (yaitu kaum tersebut). Dan barangsiapa yang dipilih kaumnya sebagai pemimpin atas dasar selain kefakihannya, maka akan menjadi kebinasaan baginya (yaitu pemimpin tersebut) dan bagi mereka (yaitu kaum tersebut).

عَلَيْكُمْ بِالجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ، مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الجَنَّةِ فَلْيَلْزَمُ الجَمَاعَةَ.

Artinya: Hendaknya kalian berjamaah, dan jauhilah oleh kalian berpecah belah. Karena setan bersama seorang yang menyendiri, dan dari dua orang ia (setan) lebih jauh. ***Barangsiapa yang menginginkan surga yang tengah-tengah, hendaknya ia menetapi jamaah*** *(HR. al-Turmudzi).*

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidzi di dalam Sunannya

Sedangkan hadis tentang imarah adalah sebagai berikut:

لَا يَحِلُّ لِثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ إِلَّا أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ (رواه أحمد)

Artinya: tidak halal bagi tiga orang yang berada di tengah-tengah padang pasir kecuali mereka mengangkat salah satu mereka sebagai amir (HR. Ahmad).

Adapun tentang Baiat adalah:

مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً

Artinya: Barangsiapa yang mati dalam keadaan di lehernya tidak terdapat baiat, maka ia mati dalam keadaan jahiliyyah. (HR. Muslim).

Komunitas jamaah LDII tidak mengenal metodologi pemahaman hadis seperti yang dikembangkan oleh para ulama hadis termasuk metodologi penelitian hadis. Hal ini disebabkan oleh karena mereka

menganut sistem *manqūl* yang mereka yakini bersambung (*muttaṣīl*) dari mereka hingga ke Nabi melalui jalur Nurhasan Ubaidah, *manqūl* dalam periwayatan maupun maknanya. Oleh karena itu mereka sepenuhnya menerima dan percaya apa adanya terhadap hadis yang mereka terima dari Nurhasan Ubaidah termasuk makna tanpa merasa perlu melakukan konfirmasi kepada kitab-kitab ulama hadis maupun kepada ulama lain. Mereka meyakini apa yang diterima itulah yang benar karena *manqul* dari Nabi.

Selanjutnya, terkait pemahaman hadis-hadis pijakan doktrin LDII. Ada perbedaan data yang peneliti peroleh antara data dari pihak internal LDII dan dari eksternal yang terdiri dari para mantan mubaligh LDII, termasuk para bunglon yang masih aktif di LDII yang keyakinannya terhadap ajaran dan doktrin LDII semakin rapuh. Perbedaan data yang dimaksud adalah perbedaan antara pemahaman mereka yang disampaikan secara publik termasuk kepada kami sebagai peneliti dan pemahaman yang dikembangkan internal jamaah LDII sendiri. Pemahaman yang dikembangkan di internal LDII cenderung eksklusif, ekstrim, *takfīri*, menyalahkan kelompok lain dan memelintir hadis-hadis Nabi untuk melegitimasi kelompok mereka. Disebut memelintir karena pemahaman mereka yang hanya melegitimasi kelompok mereka tidak berdasar pada naskah-naskah para ulama salaf.

B. Implementasi Doktrin LDII

LDII adalah sebuah kelompok Islam lanjutan dari Islam jamaah dengan proses ganti nama yang berulang kali untuk menjaga eksistensi ajarannya, dibangun di atas dalil al-Quran dan hadis Nabi yang “dipelintir” dan didoktrinkan kepada jamaahnya, dan selanjutnya diproteksi dari informasi keislaman luar LDII dengan kemasan *manqūl*. Penganut ajaran

seperti ini tidak akan bertahan lama apalagi di era keterbukaan informasi saat ini di mana semua orang bisa mengakses informasi keagamaan secara langsung dari berbagai sumber dan para ulama. Sehingga ketika seorang jamaah LDII misalnya mendapat informasi atau wawasan keislaman yang berbeda dan lebih rasional maka mereka akan mulai mempertanyakan ajaran LDII yang telah dianut selama ini dan pada akhirnya keluar. Landasan teologi dan nalarnya tidak kokoh sehingga lambat laun LDII akan ditinggalkan oleh jamaahnya.

Aktualisasi hadis di kalangan LDII juga berbeda antara yang didemonstrasikan di ruang publik dengan amaliyah mereka diruang internal LDII sendiri. Di ruang publik mereka berperilaku seperti halnya dengan masyarakat umum. Mereka mengemban strategi "budi luhur" yaitu berbudi baik kepada masyarakat, tidak menampakkan perbedaan dan jika "terpaksa" dalam amaliyah ibadahpun juga mereka terkadang berpura-pura, seperti kasus shalat jamaah dalam jamaah. Hal ini mereka lakukan untuk menjaga citra LDII sebagai kelompok Islam yang seolah secara prinsip tidak berbeda dengan kelompok lain. Dengan demikian LDII tidak meresahkan masyarakat, tetap eksis secara aman dan juga dapat merekrut jamaah baru. Namun ketika mereka di ruang internal mereka sendiri, mereka mengamalkan ibadah sesuai dengan pemahaman mereka.

Jika kepada masyarakat umum atau calon jamaah LDII mereka mengamalkan budi luhur, maka sikap yang berbeda dipraktekkan kepada para eks LDII. Pemutusan jalinan silaturrahim, perintah cerai kepada istri yang suaminya telah dimaklumat oleh LDII, dan lain sebagainya adalah sikap mereka.

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Jurnal:

Abdillah, Junaidi, “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan” Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, Vol. 8, no. 01, 2014.

Abdillah, Mujiyono, Agama Ramah Lingkungan; Perspektif al-Qur’an, (Jakarta: Paramadina, 2001

Abdurrrahman, Eko-Terorisme Memebangun Pradigma Fikih Lingkungan, Bandung: Pemerintah Kota Bandung, 2007.

Abu Daud, Sunan Abi Daud, Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, tth.

Al Zudani, Abdul Majid bin Azis, Pentingnya Lingkungan Hidup, Mu’jizat al-Qur’an dan as Sunnah Tentang Iptek, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Al-Albaniy, Muhammad Nashiruddin, Silsilah Al-Ahadits Ash-Shohihah, Maktabah al-Ma’arif, 1995.

Al-Ashfani, Al-Raghib, Kamus Al-Qur’an, Jilid 3, terj.: Ahmad Zaini Dahlan, Jakarta: Pustaka Khazanah Fawaid, 2017.

al-Bilaly, Abdul Hamid, al-Mukhtashar al-Mashun min Kitab al-Tafsir wa al- Mufashirun, Kuwait: Daar al-Dakwah, 1405H.

al-Gālī, Balqāsim, Syaikh al-Jami’ al-‘Azām Muḥammad al-ṬāhirIbnu ĀshūrḤayatuhu wa ‘Aṣruhu, Beirut : Dār Ibnu Hazm, 1996.

Al-Hasani, Ismail, Nazariyah al-Maqasid Inda al-Imam al-Tahir Ibn Asyur, tth

al-Hasyimi, Muhammad Ali, Syakhsiyyah al-Muslim, (Bairut: Dar al-Basyair al- Islamiyyah, 2002.

al-Mawardi, al-Naktu wa al-‘Uyun, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, tth

al-Najjar, Abdul Majid, Maqasid al-Syariah bi Ab’adin Jadidah, Beirut: Daru al- Islami, 2008.

Al-Qurthubi, Al-Jami Li Ahkam Al-Quran, Riyadh: Dar Alam Al-Kutub, 2003.

al-Suyuti, Jalaluldin, Al-Itqan Fi Ulum Alquran, t.tp.: Maktabah al-Arabiyah al-Su’udiyyah, 1426H.

Al-Thabari, Jami’ al-Bayan fi Ta’wil al-Quran, Muassasah Al-Risalah, 2000.

Alvi, Farhat Naseem, “Understanding Ecology Issues and Finding Their Islamic Solution,”Jurnalal-Adwa, tth.

Amin, Muhammad, “Wawasan Al-Quran Tentang Manusia dan Lingkungan Hidup Sebuah Kajian Tafsir Tematik”, Nizham, 05 (02), 2016

Amin, Muhammad, Kontribusi Tafsir Kontemporer Dalam Menjawab Persoalan Ummat, Jurnal Substantia Vol. 15, No. 1, 2013.

Angkupi, Prima, “Rekontruksi Penegakan Hukum Lingkungan Hidup Melalui Pendekaan Religius”, Akademika, 19 (02), 2014.

An-Nawawi, Imam, Al-Minhaj Syarh Shahih Muslim, Beirut: Dar Ihya al-Turats al- Araby, 1392 H.

Anwar, Rosihon, Samudra Al Qur`an, Bandung : Pustaka Setia, 2001 Anwar, Rosihon, Ulum Al-Qur’an, Bandung: Cp Pustaka Setia, 2010.

Arifin, Syamsul, “Stagegi Untuk Mengurangi Kerusakan Lingkungan Yang Diakibatkan Oleh Gempa Dan Gelombang Tsunami”, jurnal Artsitektur “Atrium” vol. 2, no. 1.

Arni, Jani, Tafsir Al-Tahrir Wa Al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahrir Ibn Asyur, Jurnal Ushuluddin, Vol. XVII No. 1, Januari 2011, 90-91

Auda, Jasser, Membumikan Hukum Islam melalul Maqasid Syariah terj. Rosidin dan ‘All ‘Abd el-Mun’im, Bandung: Mizan, 2015.

Baiquni, Ahmad, Al-Qur’an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, Yogyakarta: Dana Bhakti, tth

Bakir,Mohammad, konsep maqasid alquran perspektif badi’ al-zaman said nursi, no. 01, agustus 2015.

Baqi, Muahammad Fu’ad Abdul, Al-Mu’jam Al-Mufahrahs Li Alfadzi Al-Qurani Al-Karim, Bairut: Dar al-Fikr, 1994.

Bubsyisy, Shalih “Al-Tafir Al-Maqasidi ‘Inda Al-Syaikh Al-Thahir Ibnu ‘Āshūr”, Majalah al-ihya, vol.7, 2003.

Bukhari, Al-Jami’ Al-Shahih, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987

Burhenn, Hebert, “Ecological Approaches To The Study Of Religion”, method & theory in the study of religon, 9 (2), 1997

Capra, Frithjof, The Web of Life, London: Harper Collins, 1996

Capra, Fritjof, The Tao of Physic;An Exploration of the parallels Between Modertn Physic and Eastern Mysticism, London: Flamingo, 1982.

Capra, Fritjof, The turning Point: Science, Society and The Rising Culture, London: Flamingo, 1984.

Chirzin, Muhammad, Kearifan Al-Qur’an, Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

E. Timm, Roger, ‘Dampak Ekologis Teologi Penciptaan Menurut Islam’ dalam Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim, Agama, Filsafatdan Lingkungan Hidup terjemah P. Hardono Hadi, Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Fatmawati, Diyan, Penafsiran Abu Bakar Jabir Al-Jazairi Terhadap Ayat-Ayat Yang Berkaitan Tentang Lingkungan Hidup Dalam Tafsir Al-Aisar, UIN Walisongo, Semarang, 2015.

Febriani, Nur Afiyah, "Implementasi Etika Ekologis Dalam Konservasi Lingkungan: Tawaran Solusi Dari Alquran", Jurnal Kanz Philosophia, vol. 4, Juni 2014.

Foster, John Bellamy, "The Vulnerable Planet," dalam Leslie King dan Deborah McCarthy, eds., Environmental Sociology: From Analysis to Action, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

Gore, Albert, Jr, Earth In The Balance: Ecology and The Human Spirit (New York: Houghton Mifflin, 1992.

Green, Arnold H., The Tunisian Ulama 1873-1915, vol. XXII, Leiden, E. J. Brill, 1978.

H. Basri, "Teologi Lingkungan (Model Pemikiran Harun Nasution Dari Teologi Rasional Kepada Tanggung jawab Manusia Terhadap Lingkungan)", Holistik, Vol 12 Nomor 01, Juni 2011.

Halim, Abd., "Kitab Tafsir al-tahrir wa al-tanwir Karya Ibnu 'Āshūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", Jurnal Syahadah, vol. II, no. II, Oktber 2014.

Hamam, Zaenal dan A. Halil Thahir, "Menakar sejarah tafsir Maqasidi", jurnal QOF, vol 2 no 1, 2018.

Hamidi, Abd al-karim, Madkhal Ila Maqasid al-quran, Riayadh: Maktaba al-Rusyd, 1428H.

Harahap, Rabiah Z. "Etika Islam Dalam Mengelola Lingkungan Hidup", Jurnal EduTech, Vol .1 No 1 Maret 2015.

Hardjasoemantri, Koesnadi, Hukum Tata Lingkungan, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994.

Harun, Martin, Kata Pengantar Agama Ramah Lingkungan, dalam Mujiyono Abdillah, Agama Ramah Lingkungan, Jakarta: Paramadina, 2001.

Hasan, Mufti, "Penafsiran Al-Quran Berbasis Maqa<s{id Asy-Syari<<'ah: Studi Ayat- Ayat Persaksian Dan Perkawinan Beda Agama", Tesis UIN Walisongo Semarang, 2018.

Helmi, Zul, Konsep Khalifah fil Ardhi dalam Perspektif Filsafat: Kajian Eksistensi Manusai sebagai Khalifah, Intizar, Vol 24, No 1, 2018

Heriyantio, Husein, Realisme Eksistensialis Ekologis Berdasarkan Teori persepsi Mula Sadra, Disertasi Universitas Indonesia, 2013.

Herlambang, Saifuddin, Politik Identitas Dalam Tafsir Studi Tafsir Tafsir al-Tah{ri>r wa al-Tanwi>r Karya Ibn Asyrur, disertasi pascasarjana UIN Jakarta 2017, 127

Hira Jhamtani, Bumi Dalam Keseimbangan: Ekologi dan Semangat manusia (Jakarta:Yayasan Obor Indonesia, 1994).

I. Hasan, Muhamma, Al-Bi'ah Wa La-Talwwuth, Jamiah'ah Al-Iskandariyah, 1995.

Ibn 'Ashur, Muqaddimah al Tahrir wa al Tanwir, Tunisia: Daar al-Tunusiyyah li al- nasyr, vol 1, 1984.

_____, Kasyfu al-Mugṭā min al-Ma'ānī wa al-Alfāẓ al-Waqī'ah fī al-Muwaṭṭa, Tūnisia : Dār Sukhūn li al-Nasyr wa al-Tauzi", 2011.

_____, Tafsir Ibn Asyur, al-tahrir wa al-tanwir

_____, Syarh al-Muqadimah al-Adabiyyah li al-Marzuqī ala D wan̄ al-Ham sah, Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, 2008.

_____, Alaisa al-Subḥu bi Qarīb, (Tūnisia : Dār Sukhūn li al-Nasyr wa al-Tauzi‟, 2010

_____, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Beirut: Muassasah al-Tarikh al-Araby, 2000.

_____, Maqa>sid al-Shari'ah al-Islamiyah, ed. Muhammad al-Tahir al-Misawi, Cet II, Yordania: Dar al-Nafais, 2001.

Ibn Katsir, Tafsir al-Quran al-'Adzim ttp: Dar Thayyibah, 1999.

Ilyas dkk, Konsep Al-Qur'an tentang Lingkungan Hidup, Pekan Baru: Suska Press, 2008.

Izzan, Ahmad, Metodologi Ilmu Tafsir, Bandung: Tafakkur,2009

J. Jamieson, Alan (dkk), "Bioaccumulation Of Persistent Organic Pollutants In The Deepest Ocean Fauna", Nature Ecology And Evolution, 51(1), 2017, 13

Jamarudin, Ade, "Konsep Alam Semesta Menurut Al-Quran" Jurnal Ushuluddin, Vol. XVI No. 2, 2010.

Jamieson, Dale, Ethics and the Enviroment, New York: Cambridge University Press, 2010.

Jenkins, Willis, "After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems",

The Journal of Religious Ethics, 37 (2), 2009

Jusmaliani, "Bencana Dalam Pandangan Islam" Lembaga Ilmu Pengetahuan, 34, (1) 2008.

Keraf, A. Sonny, Etika Lingkungan Hidup, Jakarta: Kompas, 2010.

_____, "Fritjof Capra Tentang Melek Ekologi Menuju Masyarakat Berkelanjutan",

_____, Etika Lingkungan, Jakarta: Kompas, 2002.

_____, Filsafat Lingkungan Hidup, Yogyakarta: PT Kanisius, 2014.

Khaelany, Islam Kependudukan dan Lingkungan Hidup, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1996.

Kovel, Joel, The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the world Canada: Fernwood, 2007.

Kusnadi, Memahami Pesan Moral Al-Qur'an (Studi Terhadap Konsep Gharad Dalam Tafsir Al-Mizan), Jurnal Wardah, No. xxvii, xv, 2014

Lajnah Pentashihan Mushap al-Qur'an, Pelestarian Lingkungan Hidup: Tafsir

alQur'an Tematik, vol. 4, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur'an, 2009.

Locke, Steven, "Enviromental education and eco-literacy as tools of education for sustainable development", dalam journal of sustainablitiy education, 4, 2013

Maḥmūd, Manī Abd al-Ḥalīm, Kajian Komprehensif MetodePara Ahli Tafsīr, terj.Faisal Saleh, Syahdianor, (Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada, 2006.

Mahrus, An'im Falahuddin, Fiqh Lingkungan "Islam Dalam penomena lingkungan hidup", Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006.

Mahrus, Falahuddin, Fiqh Lingkungan (Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006.

Mardiana, "Kajian Tafsir Tematik tentang pelestarian lingkungan hidup" dalam Jurnal: AL-FIKR Volume l7 Nomor 1 Tahun 2013.

Marianta, Yohanes I Wayan, “Akar Krisis Lingkungan Hidup” Jurnal Studia Philosophica et Theologica, Vol. 11 No. 2, 2011

Maunah, Siti, “Hakikat Alam Semesta Menurut Filsuf Islam” Jurnal Madaniyah, Vol. 9, No. 1, 2019.

McBride, B. B. dkk, “Enviromental Literacy, Ecological Literacy, Ecoliteracy: What do We Mean and How did We Get Here?”, Jurnal Ecosphere Esajournal, 4(5), 2013.

Mufid, Sofyan Anwar, Islam dan Ekologi Manusia, Bandung: Nuansa, 2010. Muhammad, Ahsin Sakho, dkk, Fiqih Lingkungan (fiqh al-bi’ah), (Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006.

Mukkadar, Muhammad, Eko Tarbiyah, Pendidikan Islam berwawasan Ekologi, Ciputat: Ngudi Ilmu, 2013.

Mulyanto, Ilmu Lingkungan, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007.

Mulyati, Meylinda dan Suzzana Winda Artha Mustika, “Kajian Kebutuhan Oksigen Terhadap Ruang Terbuka Hijau Kampus Bangau Universitas Katolik Musi Charitas Palembang”, Sebatik 2621-069X, 409

Munawir, A.W, Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia Lengkap, Pustaka Progresip, 1997.

Muslim, Al-Imam Abu Al-Husain Ibn Al-Hajajj Al-Qusyairy Al-Naisyaburiy. Shahih Muslim: Syarah Al-Nawāwiy. Jilid 3 Tahqiq: Muhmammad Fuad Abdul Baqi. Maktabah Dahlan. Bandung. Tth.

Muslim, Imam, Shahih Muslim, Beirut: Dar Al-jail, tth

Musyrif bin Aḥmad al-Zuḥairanī, Asar al-Dilālat al-Lugawiyyahfī al-Tafsīr ‘indal Ibni Āshūr, Beirut : Muassat al-Rayyan, 2009.

Najitama, Fikria dan Chusnul Chotimah, “Islam dan Krisis Lingkungan Hidup (Rekonstruksi Paradigma Menusju Islam Ramah Lingkungan)”, Jurnal an- Nidzam, 3 (2), 2016.

Nasr, Seyyed Hossein, an Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, USA: Thames and Hudson, 1978.

Nasruddin, “Metode Al-Qur’an Membaca Realitas: Analisis Tafsir Sosial”, Ulumuna, Volume XV, No. 2, 2011

Nata, Abuddin, Akhlak Tasawuf, Jakarta: PT Raja Grarindo Persada, 2008.

Nugraha, Rana Gustian, “Meningkatkan Ecoliteracy Siswa Sd Melalui Metode Field-Trip Kegiatan Ekonomi Pada Mata Pelajaran Ilmu Pengetahian Social”, Jurnal: Mimbar Sekolah Dasar, 2 (1), 2015.

Nur MIS, Afrizal, dkk, “Sumbangan Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Ibn ‘Ashur dan Relasinya dengan Tafsir al-Mishbah M. Quraysh Shihab”, Jurnal al-Turath; Vol. 2, No. 2; 2017

Nurkamilah, Citra, “Etika Lingkungan Dan Implementasinya Dalam Pemeliharaan Lingkungan Alam Pada Masyarakat Kampung Naga”, Religious: Jurnal Studi Agama- Agama dan Lintas Budaya 2, 2, 2018.

Priyatna, Muhammad, “Telaah Kritis Konsep Ide Besar (Fritjof Capra), Anything Goes (Paul Feyerabend), Dan Krisis Sains Modern (Richard Tarnas), Dalam Upaya Rekonstruksi Pemikiran Pendidikan Islam” jurnal Edukasi Islam: Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 08, No. 01, 2019.

Purwadianto, Agus, et al, Jalan Paradoks, Jakarta: Teraju, 2004.

Qamarullah, Muhammad, “Lingkungan Dalam Kajian Alquran: Krisis Lingkungan dan Penanggulangannya Dalam Alquran”, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Alquran Dan Hadits, 15 (1), 2014.

Qaradhawi, Yusuf , Fiqih Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberal, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.

Qardhawi, Yusuf, Islam Agama Ramah Lingkungan, Penerj. Abdullah Hakam Shah dkk, Cet. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002

Qardhawi, Yusuf, Kayfa Nata’amal Ma’a al-Qur’an, Kairo: Daar al-Syuruq, 2000. Qardhawi,Yusuf, Ri’ayah aI-Biah fi al-Syari’ah al-Islam, diterjemahkan oleh Abdullah Hakam Shah, Islam Agama Ramah Lingkungan, Jakarta: Pustaka aI-k’autsar, 2000.

Rahman, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago: Chicago University Press, 1980.

Ramadhani, Wali, “Amin Al-Khuli dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Alquran”, Jurnal At-Tibyan Vol. 2 No.1, 2017.

Ridwanuddin, Parid, “Ekoteologi Dalam Pemikiran Badruzzaman Said Nursi”, lentera, 1 (1), 2017

Rohimin, Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2007.

Safrilsyah dan Fitriani, “Agama dan Kesadaran Menjaga Lingkungan Hidup”, jurnal Substantia, Vol. 16, No. 01, 2014.

Salam, Misbahus, Fiqh Lingkungan “Beberapa Konsep Pengelolaan dalam Islam”, Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006.

Sapanca, Putu Lasmi Yuliyanthi dan Etmagusti, “Efektivitas Ekoliterasi Dalam Meningkatkan Pengetahuan, Sikap Dan Perilaku Masyarakat

Mengernai Education For Sustainable Development Bersbass Tanaman Pangan Local".

Agrimeta: Jurnal Pertanian Berbasis Keseimbangan Ekosistem, tth Sastrawijaya, Tresna, Pencemaran Lingkungan (Jakarta: Rineka Cipta 2000), 7. Schumacher, E. F., A Guide for The Perplexed, New York: Harper Colophon Books, 1978.

Setiawan, Nurkholis, " Al Qur`an dalam kesejarahan klasik & kontemporer ", Jurnal study Al Qur`an, Ciputat : Pusat Study Al Qur`an (PSQ), 2006.

Shihab, M. Quraish, Membumikan Al-Quran, (Bandung: Mizan, 1994), 299. Soemarwoto, Otto, Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan, ttp, Penerbit Djembatan, 1987.

Soerjani, Lingkungan: Sumberdaya Alam dan Kependudukan Dalam Pembangunan, Jakarta: UI-Press, 1987.

Subair, "Agama dan Etika Lingkungan Hidup", jurnal Tasamuh, Vol. 4 No 1, 2012. Susilo, Rachmad K. Dwi, Sosiologi Lingkungan, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2008.

Sutrisno, "Paradigma Tafsir Maqasidi", Jurnal Rausyan Fikr, vol. 13, o. 2, Desember 2017.

Syafrilsah dan Fitriani, "Agama dan Kesadaran Menjaga Lingkungan Hidup", Substantia, Volume 16, Nomor 1, April 2014.

Syaltut, Mahmud ila alquran al-karim, T.tp: Penerbit dar alsyaruq, tt.

Syukri, Ahmad, "Metodologi Tafsir Al Qur`an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman" Jambi : Sulton Thaha Press, 2007.

Tafsir, Ahmad, Filsafat Umum:Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James, Bandung: Rosdakarya, 1994.

Tualeka, Muhammad Wahid Nur, “Teologi Lingkungan Hidup Dalam Persepktif Islam”, Progresiva, 5 (1), 2011.

Tucker, Mary Evelyn dan John A. Grim, “Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology”, Daedalus, Religion and Ecology: Can the Climate Change?. 130, (4), 2001.

Umayah, “Tafsir Maqashidi, Metode Alternatif Dalam Penafsiran Alqur’an”, Jurnal Diya al-Afkar, vol. 4, No. 01, Juni 2016.

Wahid, Iid Moh. Abdul, “keterkaitan ekoliterasi (Melek Lingkungan, Pendidikan Lingkungan dan PPLH (Perlindungan Dan Pengelolaan Lingkungan Hidup)”, 4

Wahono, Joko, “Ramah Lingkungan Demi Menjaga Keseimbangan Alam (Moral Terhadap Alam Semesta)”, Academy of Education Journal. Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan, vol. 3, no. 2, 2012.

Wardani, “Menformulasikan Fiqh Al-Bi`ah: Prinsip-Prinsip Dasar Membangun Fiqih

RamahLingkungan”, Jurnal Al-Mustawa Vo.1 No. 1/ Februrai, 2009

Wasim, AIef Theria, Ekologi Agama dan Studi Agama-Agama, Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005

Widagdo, Haidi Hajar, “Relasi Alam Dan Agama”, Jurnal Esensia Vol. XIII No. 2, 2012.

Zaid, Wasfi ‘Āshūr Abu, Tafsir al-Maqasidi Li Suwar Alquran al-Karim, Kairo: T.pn., 2013

Zainal Abidin Bagir, “Merawat Bumi Merevitalisasi Agama”, BuletinLingkungan Hidup, Yogyakarta: Kementrian Lingkungan Hidup, 2006

Zubair, Akhmad, “Konsep Alqur’an dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup”, ebuletin media pendidikan LPMP Sumsel, 2015

Zuhdi, Ahmad Cholil, “Krisis Lingkungan Hidup Dalam Perspetif Alquran”, Jurnal Munawwir, 2 (2) 2012, 142

Zuhdi, Muhammad Harfin, “Rekonstruksi Fiqh al-Bì’ah Berbasis Maslahah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan”, Jurnal Hukum Islam Istinbath, Vol. 14, No. 1, 2015.

Zulaiha, Eni, Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya, Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 2, 1, 2017.

BIODATA PENULIS

Penulis dilahirkan pada tanggal 15 Mei 1974 di Lamasariang, Balanipa Sulawesi Barat. Lahir di tengah-tengah keluarga petani yang religius dengan suasana kehidupannya serba "*pas-pasan."* Abdul Rahim dan Surayyah orang tua penulis sangat kagum dan hormat kepada seorang kerabat dan "Kyai kampung" yang bernama Abdul Majid (paman dari jalur Bapak dan kakek dari jalur Ibu). Kekaguman itulah yang mengilhami orang tua penulis ditambah usulan sejumlah keluarga untuk mengabadikan nama sekaligus harapan melanjutkan tradisi keilmuan Islam paman dan kakek tersebut sehingga putra bungsunya dari lima bersaudara ini diberi nama Abdul Majid. Menikah dengan Cenceng Bahrum Rante Allo, S.Ag, M.Pd (2001) dan dikarunia putra-putri: Mohammad Afiq Azimi (2002/alm), Mohammad Alif Azimi (2003), Alya Nawal Fitri (2005), Arini Vetya Mumtazah (2006), dan Alieva Naura (2009).

Alumni SD Inpres 056 Lamasariang (1988), SMP Negeri Tinambung (tiga bulan), MTsN Tinambung (1991), MAPK Makassar (1994), Tamat dari IAIN Alauddin pada tahun 1998 Fak.Ushuluddin Jurusan Tafsir-Hadis, S2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Konsentrasi Tafsir Hadis (2007), S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Konsentrasi *Islamic Studies* melalui Program Beasiswa Studi Kementerian Agama (2017).

Menjalani karir sebagai dosen tetap sejak tahun 2000 di Jurusan Dakwah STAIN Samarinda (sekarang Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah), Program Pascasarjana UINSI Samarinda serta pernah sebagai dosen luar biasa pada Universitas Tujuh Belas Agustus (UNTAG) Samarinda. Aktif di sejumalah organisasi, antara lain Wakil Katib Syuriah PWNU Kaltim, Sekretaris Komisi Pengkajian dan penelitian MUI Kaltim, Wakil Katib Syuriah PWNU Kaltim, Pengurus DDI (Darud Dakwah wal

Irsyad) Wilayah Prov. Kaltim, Sekretaris RMI-NU Wilayah Kaltim, Ketua Deputi Keanggotaan dan SDM Asosiasi Dosen Ilmu Hadis (ASILHA) Indonesia, Perhimpunan Imam Masjid Kalimantan Timur, Wakil Ketua GP Anshor Wilayah Kaltim, Pengurus Asosiasi Dosen Indonesia (ADI) Wilayah Kaltim. Dewan Hakim MTQ Tingkat Prov. Kaltim dan Kota Samarinda Bidang Tahfidz Hadis, Ketua PMII Rayon Fak. Ushuluddin Komisariat IAIN Alauddin Makassar, Ketua HMJ-TH Fak. Ushuluddin IAIN Alauddin Makassar. Selain itu ia juga aktif selaku nara sumber rutin bidangTafsir-Hadis pada beberapa majelis taklim di Kota Samarinda, serta muballigh di Kota maupun luar Kota Samarinda.

Di antara karya-karyanya berupa **Buku:** Kredibilitas Abu Hurairah; Perspektif Sarjana Muslim dan Barat (Rajawali Pers, 2022),Telaah Hadis-Hadis *Sabil al-Muhtadin* (DialektikA, 2007), Sejarah Perkembangan Islam di Kalimantan Timur (kelompok, Pustaka MAPAN 2006), Ensiklopedi Kitab Kuning (Kontributor), Percaya Diri Ala Sufi (Editor), Pendidikan Masa Depan Bangsa (Editor- DialektikA,2011), Tafsir Dalam Masyarakat Bugis (Editor- P3M STAIN Samarinda, 2010), Maslahat dan Etika Politik dalam Perspektif al-Gazali (Editor), Menalar Tasawuf Anregurutta Ambo Dalle (editor), Pangeran Ario Senopati (Editor), Peranan Pondok Pesantren dalam Penciptaan Suasana Damai (Kontributor), Sultan Aji Muhammad Salehuddin (Editor) dan NU-Kaltim; Dulu, Kini dan Akan Datang (editor).

Jurnal: Kontekstualisasi Hadis dengan Berbagai Pendekatan (Jurnal Lentera STAIN Samarinda, Vol.I 2004), Perkembangan Embrio; Perbandingan antara Pemahaman Ulama Hadis dan Ilmu Kedokteran (Jurnal Al-Fikr, UIN Alauddin Makassar), Sanksi Bagi pelaku dan Penuduh Berbuat Zina dalam Al-Qur'an; Tafsir Tahlili Terhadap Surah An-Nur ayat 1-10 (Jurnal Lentera STAIN Samarinda), Membaca Pemikiran Hukum Sir

Sayyid Ahmad Khan (Jurnal Lentera STAIN Samarinda), Potret Peradaban Islam Pada masa Dinansti Mamluk (Jurnal Lentera STAIN Samarinda), Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan Tafsir al-Qur'an (Tasamuh; Jurnal Studi Islam, Vol.1 No.2 Desember 2009 STAIN Sorong),Sikap al-Qurtubi Terhadap Israiliyyat; Studi atas Tafsir *Jami li Ahkam al-Qur'an* (Al-Hikmah; Jurnal Dakwah dan Komunikasi. Vol.1 Edisi 2, Desember 2007, Hermeneutika Hadis Gender; Studi Pemikiran M.Khaled Abou El Fadl dalam Buku Speaking in God's Name; Islamic law, Authority and Women) Al-Ulum; Jurnal Studi-Studi Islam, Vol,13, No.2 Desember 2013, Islam, Budaya dan Identitas (Jurnal Lentera STAIN Samarinda, Vol.XV, No.1 Juni 2013), Rekonstruksi *Tradisi Ikhtilaf* dalam Aktualisasi Demokrasi Pendidikan Islam (Dinamika Ilmu;Jurnal Pendidikan, STAIN Samarinda, Vol.III 2003), Perkembangan Literatur-Literatur Hadis di Indonesia (Bersama Dr.Muhammad Anshari, Mashdar; Jurnal Studi al-Quran dan Hadis, UIN Imam Bonjol, Vol.4, No.1 2022), Labelisasi Periwayat Hadis; Studi Terhadap Periwayat Kufah, (Jurnal bersama Dr. Novizal Wendry, MA), Sejarah Pemeliharaan Hadis Nabi Pra Kodifikasi : Studi Tentang Muhammad 'Ajjaj al-Khatib dan Pemikirannya.(Islamika, Edisi Desember, 2022 UIN Jember), *The Simbolic Interpretation of M. Quraish Shihab on The Hadith of Women,s Creation.* Jurnal al-Muashirah, Vol.20, N0.1, 2023.

Penelitian yang pernah dilakukan antara lain: *Living Hadis di Kota Samarinda;* Telaah terhadap Penggunaan Sorban dan Tongkat pada Khatib, Menelusuri Potensi Radikalisme Islam di Perguruan Tinggi di Kota Samarinda, Kitab *Sabil al-Muhtadin dan Tradisi Islam Banjar di Kota Samarinda*, Teori Asbab Wurud Hadis dan Aplikasinya dalam Kitab Syarah, Hadis dan Politik Identitas; Studi terhadap Salafi Dakwah dan variannya di Sulsel dan Kaltim, Posisi Perempuan di Publik Services; Analisa Perspektif

Jender ((bersama Dr. Nur Kholik Afandi, M.Pd), Dramaturqi Pemahaman dan Aktualisasi Hadis pada Komunitas LDII Kota Samarinda, Penciptaan Suasana Religius di Sekolah Umum Kota Samarinda (bersama Drs. Khairul Saleh, M.Pd).

Pengalaman luar negeri antara lain: Terpilih sebagai salah seorang peserta ARFI (*Academic Recharging For Islamic Higher Education*) selama sebulan di *Arabic Countries* (Universitas al-Azhar Kairo) Program Direktorat Pendidikan Islam Kemenag tahun 2014; Nara sumber pada Seminar Internasional di Prince of Songkhla University, Thailand, tahun 2018; Nara sumber pada Seminar Internasional di USIM Malaysia, tahun 2018; Nara sumber Seminar Naskah Klasik Benua Borneo diselenggarakan oleh Pusat Sejarah Brunei Darussalam Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, tahun 2017.

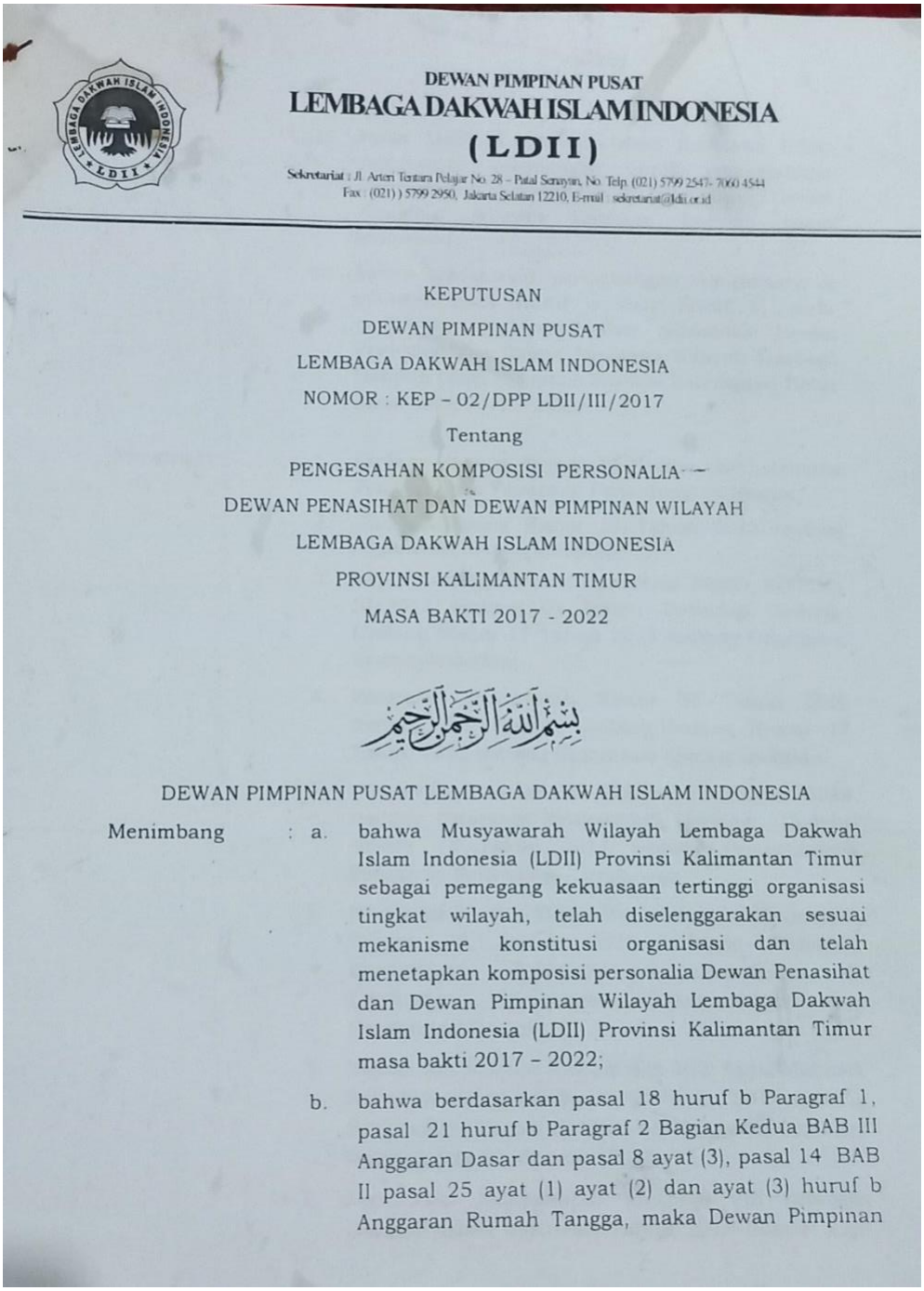
Penghargaan yang pernah diterima antara lain: Piagam Tanda Kehormatan Presiden Republik Indonesia Satyalencana Karya Satya X Tahun, Juni 2019 dan Piagam Tanda Kehormatan Presiden Republik Indonesia Satyalencana Karya Satya XX Tahun, Mei 2020.

ANSOR

PIMPINAN WILAYAH
GERAKAN PEMUDA ANSOR
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI KALIMANTAN TIMUR

LAMPIRAN

LAMPIRAN 1: SK PENGURUS LDII KALTIM DAN SAMARINDA



DEWAN PIMPINAN PUSAT
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA
(L D I I)

Sekretariat : Jl. Arteri Tentara Pelajar No. 28 – Patal Senayan, No. Telp. (021) 5799 2547- 7060 4544
Fax : (021)) 5799 2950, Jakarta Selatan 12210, E-mail : sekretariat@ldii.or.id

KEPUTUSAN
DEWAN PIMPINAN PUSAT
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA
NOMOR : KEP – 02/DPP LDII/III/2017
Tentang
PENGESAHAN KOMPOSISI PERSONALIA
DEWAN PENASIHAT DAN DEWAN PIMPINAN WILAYAH
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA
PROVINSI KALIMANTAN TIMUR
MASA BAKTI 2017 - 2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

DEWAN PIMPINAN PUSAT LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA

Menimbang : a. bahwa Musyawarah Wilayah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Provinsi Kalimantan Timur sebagai pemegang kekuasaan tertinggi organisasi tingkat wilayah, telah diselenggarakan sesuai mekanisme konstitusi organisasi dan telah menetapkan komposisi personalia Dewan Penasihat dan Dewan Pimpinan Wilayah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Provinsi Kalimantan Timur masa bakti 2017 – 2022;

b. bahwa berdasarkan pasal 18 huruf b Paragraf 1, pasal 21 huruf b Paragraf 2 Bagian Kedua BAB III Anggaran Dasar dan pasal 8 ayat (3), pasal 14 BAB II pasal 25 ayat (1) ayat (2) dan ayat (3) huruf b Anggaran Rumah Tangga, maka Dewan Pimpinan

Pusat Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) mempunyai kewenangan untuk mengesahkan komposisi dan personalia kepengurusan Dewan Pimpinan Wilayah Lembaga Dakwah Islam Indonesia;

c. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana di maksud pada huruf a dan huruf b, perlu pengesahan komposisi dan personalia Dewan Penasihat dan Dewan Pimpinan Wilayah Lembaga Dakwah Islam Indonesia Provinsi Kalimantan Timur masa bakti 2017 – 2022;

Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan;

2. Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan;

3. Keputusan Mahkamah Konstitusi Nomor 82/PUU-XI/2013 tentang Uji Materi Terhadap Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan;

4. Peraturan Pemerintah Nomor 58 Tahun 2016 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan;

5. Peraturan Presiden RI Nomor 87 Tahun 2014 tentang Peraturan Pelaksanaan Undang - Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang – Undangan;

6. Peraturan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2012 tentang Pedoman Pendaftaran Organisasi Kemasyarakatan di Lingkungan Kementerian Dalam Negeri dan Pemerintah Daerah;

7. Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2014 tentang Pengesahan Badan Hukum Perkumpulan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII);

8. Keputusan Musyawarah Nasional VIII Lembaga Dakwah Islam Indonesia Tahun 2016-Nomor: Kep-

KEP/06/MUNAS VIII/XI/2016 tentang Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Lembaga Dakwah Islam Indonesia tahun 2016-2021;

9. Keputusan Musyawarah Nasional VIII Lembaga Dakwah Islam Indonesia Tahun 2016 Nomor : KEP/ 07/MUNAS VIII/ XI/2016 tentang Program Umum dan Rencana Strategi Lembaga Dakwah Islam Indonesia 2016-2021;

Memperhatikan :

1. Keputusan Musyawarah Wilayah VIII Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Provinsi Kalimantan Timur Nomor : KEP - 10/MUSWIL VIII/T/II/2017;
2. Surat Dewan Pimpinan Wilayah Lembaga Dakwah Islam Indonesia Provinsi Kalimantan Timur Nomor : SUM - 01/T/II/2017 tentang Permohonan SK Pengukuhan Pengurus DPW LDII Provinsi Kalimantan Timur masa bakti 2017-2022;
3. Rapat Pimpinan Dewan Pimpinan Pusat Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) di Jakarta pada tanggal 7 Maret 2017.

MEMUTUSKAN

Menetapkan : KEPUTUSAN DEWAN PIMPINAN PUSAT LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA (LDII) TENTANG PENGESAHAN KOMPOSISI PERSONALIA DEWAN PENASIHAT DAN DEWAN PIMPINAN WILAYAH LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA (LDII) PROVINSI KALIMANTAN TIMUR MASA BAKTI 2017 – 2022;

PERTAMA : Komposisi personalia Dewan Penasihat dan Dewan Pimpinan Wilayah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Provinsi Kalimantan Timur masa bakti 2017 - 2022, sebagaimana dimaksud dalam lampiran keputusan ini adalah merupakan bagian yang tak terpisahkan;

KEDUA : Masa bakti kepengurusan Dewan Penasihat dan Dewan Pimpinan Wilayah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Provinsi Kalimantan Timur adalah 5 (lima) tahun sejak tanggal ditetapkan;

KETIGA : Keputusan ini berlaku sejak tanggal ditetapkan dan apabila terdapat kekeliruan dalam keputusan ini akan diadakan perbaikan seperlunya.

Ditetapkan di : Jakarta
Pada Tanggal : 8 Maret 2017

DEWAN PIMPINAN PUSAT
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA
(LDII)

Ketua Umum,

Prof. Dr. Ir. KH. Abdullah Syam, M.Sc)

Sekretaris Umum,

H. Dody Taufiq Wijaya, Ak., M.Com., CA

LAMPIRAN KEPUTUSAN DEWAN PIMPINAN PUSAT
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA (LDII)
NOMOR : KEP – 02/DPP LDII/III/2017

PENGESAHAN KOMPOSISI PERSONALIA
DEWAN PENASIHAT DAN DEWAN PIMPINAN WILAYAH
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA (LDII)
PROVINSI KALIMANTAN TIMUR
MASA BAKTI 2017 - 2022

I. KOMPOSISI PERSONALIA DEWAN PENASIHAT

Ketua	:	H. M. Sutamsis, S.H., M.H., M.Kn.
Wakil Ketua	:	Khusnul Huda, S.Pd, M.Pd.
Sekretaris	:	Ir. H. Mukransyah, M.MT.
Anggota	:	KH. Sudarisman
Anggota	:	KH. Ir. Abbas Khalid
Anggota	:	KH. Ramidi Vas
Anggota	:	KH. Adrai Yusuf
Anggota	:	KH. Rohmat Nur Salam
Anggota	:	KH. Buang Rahardjo
Anggota	:	KH. Muflikhun Asshidiqi, S.H.

II. KOMPOSISI PERSONALIA PENGURUS HARIAN

Ketua	:	Prof. Dr. Ir. Krishna Purnawan Candra, M.S.
Wakil Ketua	:	H. Eko Budiono, S.T., M.Kes.
Wakil Ketua	:	Imam Sudjono Luthfi, S.H., M.H.
Sekretaris	:	Wildan Taufik, S.Pd., M.Si.
Wakil Sekretaris	:	H. Damin, A.Md.
Wakil Sekretaris	:	Andi Norhadi Wibowo, A.Md.
Bendahara	:	Hartanto
Wakil Bendahara	:	H. Masrani
Wakil Bendahara	:	Ir. H.M. Anshori

III. BIRO-BIRO

A. Biro Organisasi, Kaderisasi dan Keanggotaan

Ketua	:	Ngatman Harsono, S.Pd., M.Si.
Anggota	:	Waris, S.Sos.
Anggota	:	M. Nur Jamaluddin, S.T.

B. Biro Pendidikan Agama dan Dakwah

Ketua	:	H. Mulyadi Zuhud, SAg.
Anggota	:	H. Abdul Manan
Anggota	:	Ust. Ricky Yaqob

Anggota		
Anggota	:	Ust. Kamto
	:	Ust. Yuli Sapto Nugroho

C. Biro Pendidikan Umum dan Pelatihan

Ketua	:	Dr. H. Usfandi Haryaka, M.Pd.
Anggota	:	Ust. Edi Purwanto, S.Pd.
Anggota	:	Ust. Giyanto, S.Pd.
Anggota	:	Ust. Gamonant Yusuf, S.Pd.
Anggota	:	Ust. Gufron

D. Biro Pengabdian Masyarakat

Ketua	:	Jaka Marbiakta, S.Pd., M.Pd.
Anggota	:	H. Sumardi, S.E.
Anggota	:	Ali Muhyiddin, A.Md.

E. Biro Pemuda, Kepanduan, Olahraga dan Seni Budaya

Ketua	:	Ir. H. Daeng Makboja
Anggota	:	Bachtiar Mukti Hidayat, S.Kom.
Anggota	:	Khanan Prahara
Anggota	:	Suyitno
Anggota	:	Abdul Malik, S.Pd.
Anggota	:	Bimo Suparno

F. Biro Hubungan Antar Lembaga

Ketua	:	Drs. H. Parman
Anggota	:	Chairul Suprayitno, S.Kom.
Anggota	:	Abdul Wakhidil Qohhar, S.Sos.

G. Biro Komunikasi, Informasi dan Media

Ketua	:	Subur Anugerah
Anggota	:	Abdul Aziz Ifthori, S.Pd.
Anggota	:	Isrianto, S.E.
Anggota	:	H. Sugiono

H. Biro Litbang, IPTEK, Sumberdaya Alam dan Lingkungan Hidup

Ketua	:	drg. Budi Baskoro
Anggota	:	H. Budiono, S.Pd, M.Pd.
Anggota	:	Bambang Supriyanto, S.Hut.
Anggota	:	Siswanto, S.Pd., M.Pd.
Anggota	:	Arbani Effendi, S.Pd., M.Pd.

I. Biro Ekonomi dan Pemberdayaan Masyarakat

Ketua	:	Idris Sri Lasito
Anggota	:	Agus Salim
Anggota	:	Abdul Mujib

J. Biro Hukum dan Hak Asasi Manusia

Ketua	:	Heri Susanto, S.H.

LAMPIRAN KEPUTUSAN DEWAN PIMPINAN WILAYAH
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA (LDII)
PROVINSI KALIMANTAN TIMUR
NOMOR : KEP – 11 / T / XI / 2018

PENGESAHAN KOMPOSISI PERSONALIA
DEWAN PENASEHAT DAN DEWAN PIMPINAN DAERAH
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA (LDII)
KOTA SAMARINDA
MASA BAKTI 2018 – 2023

I. KOMPOSISI PERSONALIA DEWAN PENASEHAT

Ketua	: Ir. H. K.E Waspodo, M.Si
Wakil Ketua	: Ir. H. Iwan Mulyana, M.M
Sekretaris	: H. Joko Sri Widodo
Wakil Sekretaris	: H. Mahmud Turmidi
Anggota	: H. Mudjib Abdillah

II. KOMPOSISI PERSONALIA PENGURUS HARIAN

Ketua	: H. Katwadi, A.Md
Wakil Ketua	: H. Mulyadi Zuhud , S.Ag
Wakil Ketua	: Giyanto, S.Pd
Wakil Ketua	: Thoharun, S.Pd, M.Pd
Wakil Ketua	: Didik winaryo, SI. Kom
Sekretaris	: H. Sumardi,S.E
Wakil Sekretaris	: Aqib Ibnu Wicaksono, A.Md
Bendahara	: H. Damin,A.Md
Wakil Bendahara	: Ichwan Soimun Mubin

III. BAGIAN - BAGIAN :

A. Bagian Organisasi, Keanggotaan, dan Kaderisasi

Ketua	: Marjono, S.Hut, S.Kom
Anggota	: Dedy Jaya Nuraga
Anggota	: Oding Dede Saifilla

B. Bagian Hubungan Antar Lembaga

Ketua	: Hendri Gunawan, S.Pd, M.Pd
Anggota	: Siswanto S.Pd, M.Pd
Anggota	: Muhammad Sihdiq Kridani

C. Bagian Komunikasi, Informasi, dan Media

Ketua	: Agus Tarmuji, S.E
Anggota	: Kharis Isnain, S.Si, M.Si
Angggota	: Abd. Azis, S.E

D. Bagian Pendidikan Agama dan Dakwah

Ketua	: M. Rizal,S.E, A.K, C.A
Anggota	: Ust. Ricky Yakob
Anggota	: Ust. Yuli Sapto Nugroho

E. Bagian Pendidikan Umum dan Pelatihan

Ketua : Ali Akbar,S.E
Anggota : Megan Naharoni
Anggota : M. Tajudin

F. Bagian IPTEK, SDM, dan Lingkungan Hidup
Ketua : Edi Sunaryono, S.E, A.K, M.Si
Anggota : Abdul Wakhidil Qohhar,S.Sos
Anggota : Hepy Ari Effendi, S.Kom

G. Bagian Bagian Ekonomi dan Pemberdayaan Masyarakat
Ketua : H.Sugito,S.E
Anggota : Sumarjo
Anggota : Udi Suprato

H. Bagian Pemuda, Kepanduan, Olahraga, dan Seni Budaya
Ketua : Wahyudianto,S.P
Anggota : Puji Kurniadi
Anggota : Kanan Prahara

I. Bagian Bantuan Hukum dan Hak Asasi Manusia
Ketua : Heri Susanto,S.H
Anggota : Muhadi, S.H
Anggota : Novan Mulyana, S.Pd

J. Bagian Pengabdian Masyarakat
Ketua : Bambang Supriyanto, S.Hut
Anggota : Arbani Efendi,S.Pd,M.Pd
Anggota : Sukardi Panca, S.Pd

K. Bagian Pemberdayaan Perempuan dan Kesejahteraan Keluarga
Ketua : Dra. Hj. Siti Jumariah, M.Pd
Anggota : Ir. Hj. Niken Sulistini
Anggota : Indanah, S.Pd

Ditetapkan di : Samarinda
Pada Tanggal : 28 November 2018

DEWAN PIMPINAN WILAYAH
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA
PROVINSI KALIMANTAN TIMUR

Ketua, Sekretaris,

LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA DPW PROVINSI KALIMANTAN TIMUR LDII

Prof. Dr. Ir. Krishna P. Candra, M.S. Wildan Taufik, S.Pd.,M.Si.

LAMPIRAN 2: Sttb Ustadz Yuli Sapto, Bukti Bahwa Yang Bersangkutan Telah Menyelesaikan Pendidikan *Mubaligh* Ldii.

بسم الله الرحمن الرحيم

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . سورة العمران اية ١٠٤

بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً . الحديث . رواه البخاري

DEWAN PEMBINA CALON MUBALLIGH - MUBALLIGHOT
PONDOK PESANTREN "LDII" KOTA KEDIRI

SURAT TANDA TAMAT BELAJAR

Nomor : 0703 - MT - 41323

dengan ini menerangkan bahwa :

Nama	:	YULI SAPTO NUGROHO
Orang tua/Wali	:	MAHMUD TURMIDZI
Tempat/Tgl. Lahir	:	SAMARINDA, 12 JULI 1984
Alamat	:	JL. OTTO ISKANDAR DINATA Gg. 12 RT 18/15 NO. 5 SAMARINDA KAL-TIM

telah selesai mengikuti pengajian Al - qur'an dan Al - hadits tingkat lanjutan serta pembinaan calon muballigh - muballighot yang berakhir di Kediri pada tanggal 31 JULI 03

Kediri, 3 AGUST 03

DEWAN PEMBINA CALON MUBALLIGH - MUBALLIGHOT
PONDOK PESANTREN "LDII" KOTA KEDIRI

Ketua,

(KH. ISKANDAR NASHRULLOH)

Sekretaris,

(H. SYEICH UBAIDULLOH ALHASANIY)

Mengetahui :
Muballigh - Muballighot

"LDII" KOTA KEDIRI

LAMPIRAN 3: Sanad *Shahih Bukhari* Ustadz Yuli Sapto Nugroho.

بسم الله الرحمن الرحيم

شهادة التعلم

قال الله تعالى : ... يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * سورة المجادلة آية ١١

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالِتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا. فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ * رواه الترمذي

الحمد لله رب العالمين أشهد أن لاإله إلا الله و أشهد أن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله وأصحابه.أمابعد :

الموقعون أدناه يقرون حقيقة أن هذا الطالب :

الإسم : يولي سافطا نوكراها بن محمود ترمذي

العنوان : سامارندا

قد انتهت دراسته بعون الله تعالى وتوفيقه في "صحيح البخاري" الذي ابتدئت

تاريخ : ٢٠٠٦ ب معهد ولي بركة الإسلامية في كديري

ولهذا قابض هذه الشهادة قد صح تعليمه الحديث المذكور

عسى الله أن يجعله معلما فقيها ومتصفًا بالتقوى في السرّ والعلن وصلى الله على محمد وعلى اله وأصحابه أجمعين

والحمد لله رب العالمين

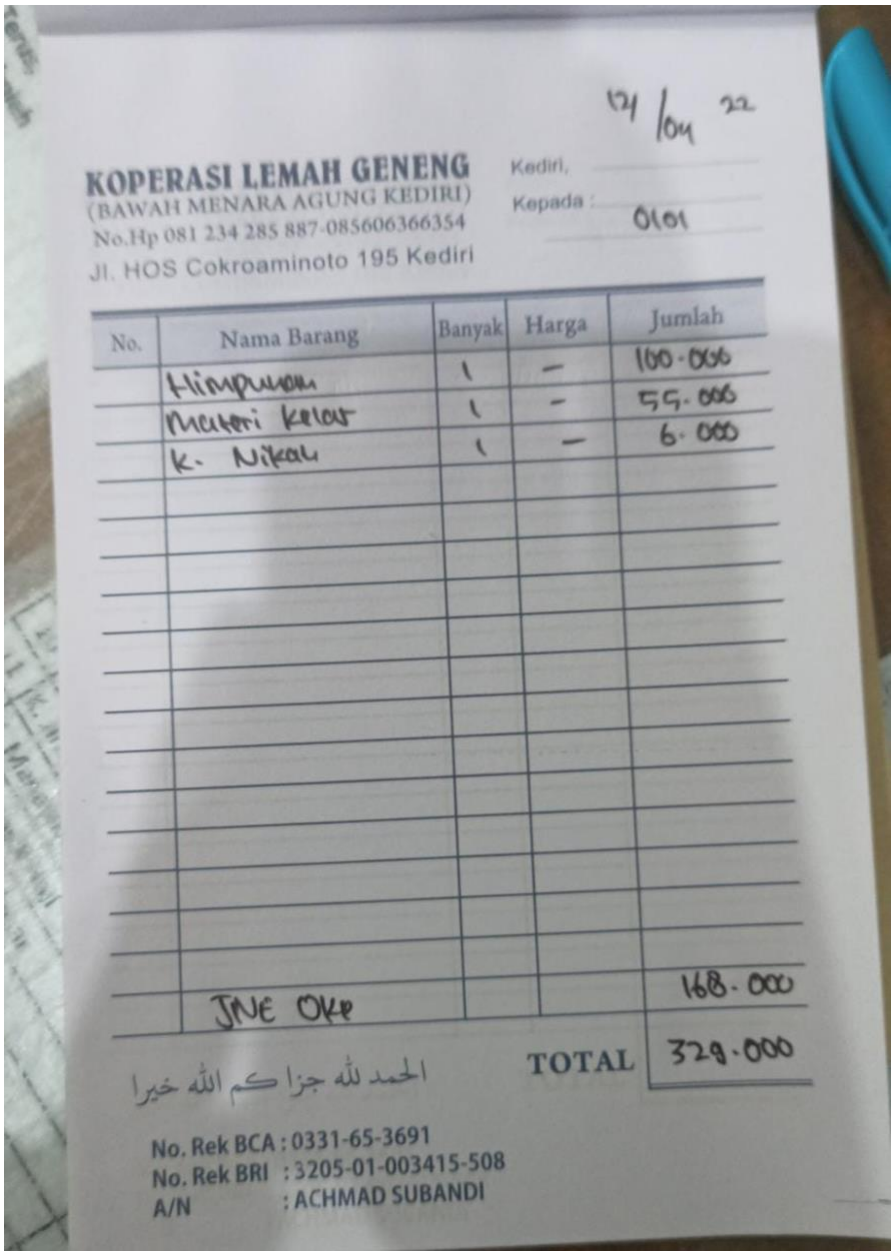
الموقعون : القابض

﴿ الحاج عبد الصبور ﴾ ﴿ الحاج عبد الرحمن فواز ﴾ ﴿ يولي سافطا نوكراها ﴾

الإسناد من صحيح البخاري

١- حدثنا الشيخ الحاج محسن بن داسوكي الجاوي
٢- حدثنا الإمام الحاج نور حسن العبيدة بن الحاج عبد العزيز
٣- عن الشيخ عمر حمدان المدني المكي
٤- عن الشيخ فالح بن محمد الظاهري
٥- عن السيد بن محمد بن علي السنوسي
٦- عن الشيخ أبي المواهب المازوني
٧- عن الشيخ الملا إبراهيم الكوراني
٨- عن الشيخ عبد الله اللهوري المدني
٩- عن الشيخ القطب النهروالي
١٠-عن أبي الفتوح الطاوسي
١١-عن بابا يوسف الهروي
١٢-عن محمد بن شاذان بحت الفرغاني
١٣-عن أبي لقمان الختلاني
١٤-عن أبي يوسف بن المطر الفربري
١٥-عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمهم الله تعالى

LAMPIRAN 4: Bukti Pembelian Kitab LDII Di Koperasi Lemah Geneng, Pesantren Wali Barokah LDII Kediri.



KOPERASI LEMAH GENENG
(BAWAH MENARA AGUNG KEDIRI)
No.Hp 081 234 285 887-085606366354
Jl. HOS Cokroaminoto 195 Kediri

Kediri, 12/04 22
Kepada : 0101

No.	Nama Barang	Banyak	Harga	Jumlah
	Himpunan	1	-	100.000
	Materi kelas	1	-	55.000
	K. Nikah	1	-	6.000
	JNE OKE			168.000
			TOTAL	329.000

الحمد لله جزا كم الله خيرا

No. Rek BCA : 0331-65-3691
No. Rek BRI : 3205-01-003415-508
A/N : ACHMAD SUBANDI

LAMPIRAN 5: TRANSLITERASI BAGIAN PENUTUP KITAB *LUZUMUL JAMAAH*

Penutup:

Alhamdulillahirabbil alamin, kita semua jamaah telah memahami wajibnya mendirikan keimaman karena memang sejak zaman Bapak Imam Haji Nur Hasan, kita (jamaah) telah dinasehati, dimanquli, dipahamkan, terhadap kewajiban tersebut, bahkan beliau (Bapak Imam Haji Nur Hasan) tidak sekedar nasehat atau memanqulkan saja, akan tetapi telah mempraktekkan kewajiban tersebut. Seperti yang telah diceritakan para sesepuh kita: pada tahun 1941 beliau sudah dibaiat oleh 3 orang yang inshaf pada saat itu. Jelas hal itu dilaksanakan karena beliau memahami wajibnya mendirikan keimaman walaupun jumlah jamaah masih sedikit. Kemudian pada tahun 1960 dilaksanakan baiat secara umum. Proses baiat ini ada kemiripan dengan proses pembaiatan Khalifah Abu Bakar yang diawali dengan pembaiatan secara khusus kemudian secara umum.

Pada proses pembaiatan secara khusus diceritakan: karena memahami wajibnya segera mengangkat Imam dan karena kawatir terjadi perselisihan yang lebih besar, sahabat Umar bin Khaththab langsung bertindak cepat membaiat Khalifah Abu Bakar yang dianggap paling pantas menjadi khalifah pada saat itu. Tanpa menunggu kata sepakat dari perwakilan orang-orang Anshar yang bersikeras mau mengangkat imam dari golongan mereka sendiri. Begitupula Bapak Imam Haji Nur Hasan dibaiat tahun 1941, jelas karena memahami wajibnya mendirikan keimaman. Demikian itu dilaksanakan untuk menggugurkan kewajiban walaupun jumlah jamaah saat itu masih sedikit (baru tiga orang).

Pada proses pembaiatan secara umum diceritakan: sahabat Umar bin Khaththab langsung mengumumkan bahwa Khalifah Abu Bakar Shiddiq

telah di baiat secara khusus dan memerintah mereka agar berdiri dan berbaiat kepada khalifah Abu Bakar.

Menurut keterangan dari para sesepuh kita pembaiatan Bapak Imam Haji Nur Hasan secara umum tahun 1960 dilaksanakan setelah beliau memanqulkan hadis-hadis bab jamaah dan imamah dan pengikut pengajian saat itu sudah memahami betul kewajiban tersebut.

Diceritakan: pada saat itu acara pengajian berhenti sebentar, beliau meninggalkan pengajian dan mempersilahkan para peserta pengajian untuk memilih siapa yang disepakati sebagai imam. Tindakan ini betul-betul sebagai tanda tawadhu/andap asor beliau, kemukhlisan niat beliau (menjadi amir bukan karena punya tujuan-tujuan duniawi tetapi karena betul-betul meyakini bahwa demikian itu adalah kewajiban dari Allah dan Rasul). Dan kejadian itu menunjukkan bahwa beliau menjadi imam karena dipilih oleh orang-orang yang telah memahami wajibnya mendirikan keamiran pada saat itu. Bukan karena ambisi/keinginan sendiri. Seandainya saat itu beliau langsung memerintah para peserta pengajian untuk berbaiat kepada beliau (sebagaimana tindakan sahabat Umar dalam pembaiatan Khalifah Abu Bakar secara umum) boleh-boleh saja. Karena memang beliau sudah dibaiat mulai tahun 1941.

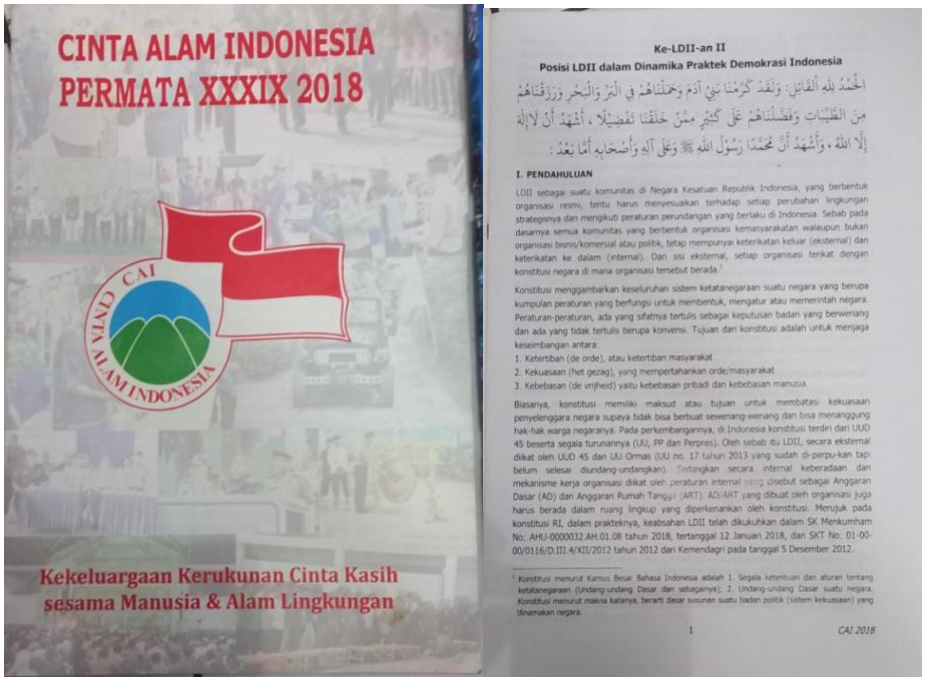
Alhamdulillah dengan pertolongan Allah, apa yang telah dirintis Bapak Imam Haji Nur Hasan dan dilanjutkan putra-putranya berjalan lancar sampai saat ini. Maka marilah kita semua jamaah ikut bersyukur dengan kenikmatan besar ini dengan terus bersabar menetapi jamaah, memperjuangkan jamaah, turun-temurun ilaa yaumil qiyamah. Jangan terpengaruh dengan ucapan-ucapan yang melemahkan/meniadakan wajibnya mendirikan keamiran. Atau mengaku wajibnya keamiran akan tetapi membuat persyaratan-persyaratan yang belum/tidak mungkin

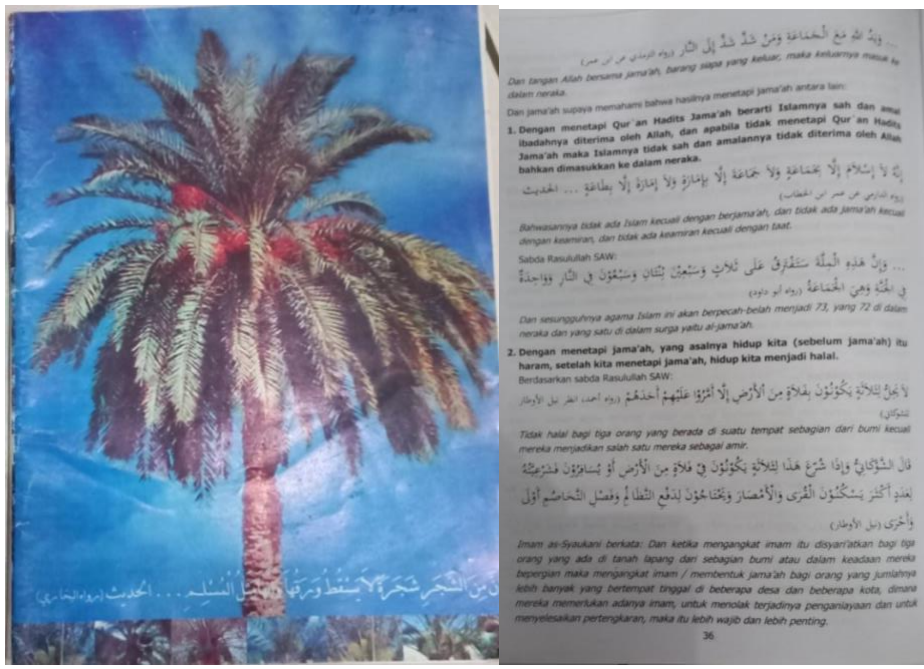
dikerjakan, atau ucapan-ucapan yang meragukan keabsahan keamiran Bapak Imam Haji Nur Hasan dengan alasan tidak cukup persyaratan, seperti: karena tidak musyawarah dengan ulama-ulama seluruh Indonesia, bukan penguasa, …dll.

Semoga kita semua jamaah bersama-sama Bapak Imam dan semua wakil serta pengurus dan ulama-ulamanya dapat terus memperjuangkan kelestarian jamaah turun-temurun ilaa yaumil qiyamah…amin.

LAMPIRAN 6: Peneliti bersama dengan Ustadz Edi Purwanto di Wisma Tamu Pesantren Al Aziziyah LDII Kel. Mugirejo Samarinda KALTIM. Nampak pada latar sebelah kiri foto KH. Nurhasan Ubaidah sebagai sentral figur pimpinan jamaah pengajian LDII masih terpampang di ruangan.

LAMPIRAN 7: Makalah CAI (atas untuk ekternal LDII, bawah untuk internal LDII)





LAMPIRAN 8: Jadwal Kegiatan Penerobosan Mubaligh LDII Samarinda Tahun 2018. Tanda lingkaran merah untuk kelompok narasumber A yang peneliti wawancarai. Tanda lingkaran kuning untuk kelompok narasumber B yang peneliti wawancarai. Kedua kelompok narasumber A dan B di tahun 2018 masih aktif berkegiatan di internal jamaah LDII.

JADWAL PENGAJIAN PENEROBOSAN DAERAH SAMARINDA 2018

NO	KELOMPOK	BULAN											
		JAN	FEB	MAR	APR	MEI	JUN	JUL	AGT	SEP	OKT	NOP	DES
1	PALARAN	1		13		12		24		23		22	
2	SUB SANGA2	2		1		13		25		24		23	
3	MANGKU PLS	3		2		1		26		25		24	
4	H. BARU	4		3		2		14		26		25	
5	LOA DURI	5		4		3		15		14		26	
6	S. KUNJANG	6		5		4		16		15		14	
7	AIR PUTIH	7		6		5		17		16		15	
8	K. PACE A.	8		7		6		18		17		16	
9	K. PACE B.	9		8		7		19		18		17	
10	ARJUNA	10		9		8		20		19		18	
11	ARGAMULYA	11		10		9		21		20		19	
12	SWADAYA A	12		11		10		22		21		20	
13	SWADAYA B	13		12		11		23		22		21	
14	ANGGANA		14		3		12		24		23		22
15	MAKROMAN		15		14		13		25		24		23
16	SAMBUTAN		3		15		14		26		25		24
17	S. DAMA		4		5		15		14		26		25
18	SEGIRI		5		6		3		15		14		26
19	MERDEKA		6		7		4		16		15		14
20	BENGKURING		7		8		5		17		16		15
21	AZIZIYAH A		8		9		6		18		17		16
22	AZIZIYAH B		9		10		7		19		18		17
23	SUB TN.RATA		10		11		8		20		22		18
24	SUB BENANGA'		11		12		9		21		20		19
25	M. BADAK		12		13		10		22		21		20
26	TJ. SANTAN		13		4		11		23		19		21

NO	NAMA	NO	NAMA
1	SUDARISMAN, HARI SUBAGIO. IDRIS SRILASITO	14	H. SUDARISMAN, ASDHORI, JUWARI
2	H.M. IKHSAN, HERU SUBAGYO, ALI MUHYIDDIN	15	H.M. IKHSAN. AGUNG RANGGONO, IDRIS SRILASITO
3	H.K.E. WASPODO, SRI WALUYO, ABD. KHOLIK	16	H.K.E. WASPODO, H. RIJAL, KAMTO
4	H. SURWANTO, KHOIRUL ABIDIN, H. SUKAR S.	17	H. SURWANTO, H. SUBANDONO, H. SUKAR SUWITO H.
5	H. MUNTHOLIBIN, DODIT K., H. SUGIYONO	18	H. MUNTHOLIBIN, SRIWALUYO, TOHARUN
6	H. SYAMSUL HADI, H. MARIDI, KAMTO	19	H. MARIDI, H. SUGIYONO, RIKI YAKOB
7	H. YAYAN, TOHARUN, HENGKI	20	H. MUZANI, GIYANTO, KHOIRUL ABIDIN
8	H. MUZANI, ALEX HARIYANTO, M. RUSLAN	21	H. DASIRIN, DODIT, GUFRON
9	H. RIJAL, YULI SAPTO NUGROHO, H. SUBANDONO	22	ABDUL MUJIB, HARI SUBAGIO, ABDUL CHOLIK
10	RIKI YAKOB, H. DAMIN, JUWARI	23	H. YAYAN, H. DAMIN, ICHWANUDIN
11	H. SUDIONO, H. KUSWOYO, H.MULYADI	24	ALEX HARIYANTO, EDI PURWANTO, H. MULYADI
12	GUFRON, GIYANTO, ICHWANUDIN	25	H. SUDIONO, EKO DWI SUPRAYITNO , RUSLAN
13	H. HADI WAHONO, ABDUL MUJIB, EDI PURWANTO	26	H. HADI WAHONO, YULI SAPTO, ALI MUHYIDDIN

LAMPIRAN 9: Dokumentasi Narasumber B saat masih aktif berkegiatan di LDII. Posisi kiri: Ustadz Yuli Sapto Nugroho, Tengah: Amir Daerah LDII KALTIM, Bapak H. Sudarisman, Kanan: Ustadz Kamto.

LAMPIRAN 10: Narasumber A dan Narasumber B saat masih bersama aktif berkegiatan di LDII. Tanda lingkaran merah untuk narasumber A dan tanda lingkaran B untuk narasumber B. Tempat: Teras Wisma Tamu Komplek Pondok Pesantren Al Aziziyah, Gg Bugis, Kel. Mugirejo Samarinda KALTIM

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTAN AJI MUHAMMAD IDRIS

SAMARINDA – KALIMANTAN TIMUR – INDONESIA

https://www.uinsi.ac.id

DRAMATURGI HADIS PADA LDII

LDII adalah komunitas Islam yang selalu mengundang pertanyaan bagi sebagian masyarakat Islam bahkan meresahkan bagi mereka yang sudah mengetahui ajarannya. Mengapa demikian, karena mereka memiliki perilaku keagamaan yang eksklusif, beribadah hanya di masjid khusus bagi mereka dan enggan bercampur dengan masyarakat Islam lain.

Apakah mereka sesat? Tentu ini adalah wewenang MUI untuk menfatwakannnya, namun kehadiran buku hasil riset ini memberikan jawaban tentang siapa mereka, bagaimana ajaran mereka, bagaimana dalil ajaran dan pemahaman mereka terhadap dalil itu. Oleh karena ini buku ini penting dibaca sebagai jawaban terhadap eksklusivitas mereka.

PRADINA PUSTAKA

CV. Pradina Pustaka Grup
Dk. Demangan RT 03 RW 04, Bakipandeyan,
Kec. Baki, Kab. Sukoharjo, Jawa Tengah
Telp : 081915176800
Email : pradinapustaka@gmail.com

ISBN 978-623-8106-10-3
9 786238 106103